UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/revuephilosophiq37pariuoft

REVUE

PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMPRIMERIE PAUL BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

DIX-NEUVIÈME ANNÉE

XXXVII

(JANVIER A JUIN 1894)

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

35289
21/9/94.

B
2
R4
t.37

L'ABUS DE L'INCONNAISSABLE

ET LA

RÉACTION CONTRE LA SCIENCE[1]

II

LA PHILOSOPHIE DE LA CONTINGENCE

Nous avons vu que tout usage de l'inconnaissable transcendant est illégitime : on ne peut ni le nier ni l'affirmer, encore moins déterminer sa nature ou son rapport à notre monde. Une fois maintenu aux derniers confins de la pensée ce point d'interrogation métaphysique, il faut tout ramener, de près ou de loin, à l'intuition de l'expérience. Le reste est un jeu de notions qui, *pour nous*, restent vides; c'est de l'amour platonique s'adressant à X.

Mais on a voulu faire un usage *immanent* de l'inconnaissable et lui donner un rôle dans notre monde même. Les partisans de la contingence l'ont mis en menue monnaie et éparpillé parmi tous les êtres ou phénomènes, pour introduire en eux un élément d'indétermination qui, chez l'être vivant, pût devenir spontanéité, chez l'homme, libre arbitre. Pour cela, il fallait en venir à nier franchement la base même de toute connaissance, le principe des raisons et des causes, ou du moins son application universelle aux phénomènes : il fallait admettre pour les choses contingentes une exception à la règle, qui dès lors n'est plus une règle. Ce mouvement, si opposé, semble-t-il, et à l'esprit scientifique et à l'esprit philosophique, eût paru à Kant une sorte de scandale. Il ne s'en est pas moins produit, dans l'intérêt prétendu de la foi morale et religieuse; il continue encore sous nos yeux. On peut le faire remonter à Lotze, pour ne pas aller plus loin. Il s'accentue chez M. Renouvier, reprend chez M. Boutroux une forme analogue à celle que

1. Voir le numéro d'octobre 1893.

Lotze lui avait donnée. Puis un certain nombre de jeunes philosophes poussent à l'extrême les doctrines de leurs maîtres; chez les uns, c'est un nouveau mysticisme qui pénètre jusque dans la psychologie, tandis que, chez d'autres, la théorie tend à produire son fruit le plus légitime, nous voulons dire le scepticisme. Il y a là, croyons-nous, à côté d'efforts très louables par leur but moral et religieux, comme par le talent de leurs auteurs, un véritable danger d'affaiblissement pour la philosophie. Le raffinement et la subtilité ne sont pas par eux-mêmes une force, pas plus en philosophie qu'en littérature; il serait regrettable de voir un jour se produire, dans le domaine des idées, l'équivalent de l'art symboliste et décadent. Il en résulterait un discrédit croissant des études philosophiques, récemment menacées dans leur existence même au sein de l'Université.

Nous croyons donc utile de suivre ce nouvel abus de l'inconnaissable dans le développement à la fois logique et historique de ses conséquences. Le travail purement critique auquel nous allons nous livrer ne nous empêche pas de rendre justice à la haute valeur des philosophes qui ont cru devoir chercher des limites à la science au milieu même des objets qui constituent son domaine.

I

Apprécions d'abord d'une manière générale la prétention de faire jouer, dans la sphère des connaissances, un rôle déterminé à l'inconnaissable immanent.

La causalité est un lien des objets connaissables *entre eux*, mais elle ne peut être un lien de ces objets avec une chose inconnaissable. Il en est de même de tous les rapports connaissables entre objets; aucun ne peut relier ces objets à un inconnaissable. Dès lors, tout pont est coupé d'avance entre les deux rives, dont la seconde demeure pour nous un simple problème, peut-être un mirage de la pensée. L'idée d'existence est la seule qui paraisse servir de trait d'union entre les deux mondes; mais c'est sous la condition que cette idée reste indéterminée et désigne simplement une manière quelconque de n'être pas rien. C'est peu de chose, en supposant que ce soit quelque chose. Comment donc une semblable idée, si abstraite et si indéfinie, pourrait-elle trouver son emploi dans la sphère même des phénomènes? L'y introduire, c'est prétendre établir des rapports déterminés entre telle chose connaissable déterminée et l'inconnaissable indéterminé; comme si on disait, par exemple, que la foudre a telles raisons connues, plus d'autres raisons inconnues, plus des

raisons inconnaissables; mais cette dernière expression serait inadmissible, car une *raison* n'est pas quelque chose d'indéterminé et de foncièrement inconnaissable; et l'inconnaissable, inversement, ne peut être une raison. Il faudrait donc dire simplement : la foudre a telles raisons connues et d'autres inconnues, et de plus je pense, *prorsus censeo*, qu'au delà de tout le monde connaissable il pourrait bien y avoir un je ne sais quoi d'inconnaissable. Cet X, pouvant s'ajouter à tout en général, ne doit s'ajouter à rien en particulier. L'inconnaissable régnât-il au-dessus de notre univers, ce qu'on n'a pas même le droit d'affirmer, encore est-il qu'il ne gouverne rien : tout se passe pour la science comme s'il n'existait pas.

Ce que Kant a dit sur l'application abusive des catégories à un inconnaissable transcendant, on peut encore mieux l'appliquer à un inconnaissable immanent. Il y a d'abord les catégories mathématiques de la quantité, qui sont l'unité, la pluralité, la totalité : on ne peut évidemment les étendre au noumène. Qu'il soit ou ne soit pas une unité, une pluralité, ou une totalité, nous n'en pouvons rien dire. Le *quantum*, le « combien de fois » suppose numération, c'est-à-dire répétition successive, par conséquent le temps et la synthèse d'éléments homogènes dans le temps. Maintenant, plongez l'inconnaissable au sein du temps même; comment saurez-vous s'il n'y en a qu'un, ou plusieurs, etc.? Comment distinguerez-vous les choses simplement inexpliquées des choses inexplicables, de manière à pouvoir compter les morceaux de noumène au milieu des phénomènes?

De même pour les catégories de la qualité : affirmation, négation et délimitation. Ces catégories ne s'appliquent qu'aux choses dont on affirme, nie ou délimite l'existence dans le temps, qui en est ou rempli ou vide. Pourrez-vous donc délimiter dans le temps l'existence et l'action du noumène ou des noumènes? Comment saurez-vous où elle commence, où elle finit? Comment ferez-vous de votre ignorance, à vous, la preuve de l'impossibilité de toute connaissance ?

Viennent ensuite les catégories de la modalité. La *possibilité* logique ne prouve que l'accord de la pensée avec soi, non son accord avec les choses. Pour être reconnues *réelles*, il faut que les choses soient données à notre sensibilité, conséquemment dans le temps. Enfin la *nécessité*, si elle est logique, est vide; si elle est réelle, elle ne peut nous être révélée que par l'existence en *tout temps*, qui précisément nous échappe. Comment donc établir, dans le temps même, ou la possibilité de l'inconnaissable, ou la nécessité de son existence, alors que nous ne pouvons ni lui imposer *a priori* des conditions d'existence, ni connaître *a posteriori* la perpétuité de

son existence? Au reste, les partisans de la contingence font *commencer* l'inconnaissable dans le temps, ce qui exclut sa nécessité. Quant à la réalité actuelle, qui suppose que la chose est donnée à la sensibilité, elle ne peut pas plus convenir à un noumène temporel qu'à un noumène intemporel. Qui peut se flatter de *sentir* l'inconnaissable et non pas simplement l'inconnu, l'absolu et non pas seulement le relatif? Qui peut affirmer que la Vierge de Lourdes était bien la Vierge en personne?

Passez maintenant aux catégories dynamiques de la relation, — substance et accident, cause et effet, réciprocité d'action; — vous conviendrez d'abord qu'elles perdent toute espèce de sens en dehors du temps et des phénomènes. Si, dit Kant, je fais abstraction de la *permanence*, laquelle est une existence en tout *temps*, il ne me reste plus du concept de la substance que la représentation logique d'un pur *sujet*. Je m'imagine, il est vrai, donner une réalité à cette représentation, en me figurant quelque chose qui pourrait exister simplement comme sujet sans être un attribut de quelque autre chose; mais c'est là un amusement de l'esprit. Nous ne connaissons point de *conditions* qui permettent à cette prérogative toute logique du sujet de convenir en propre à quelque chose de *réel*, et qui nous en explique ainsi ou la *possibilité*, ou la *nécessité*; nous ne connaissons non plus de fait aucune *réalité* de ce genre. Maintenant, ajouterons-nous, supposez des substances inconnaissables immanentes au monde phénoménal, comme les « âmes » de l'ancienne métaphysique, l'abus de la catégorie ne sera pas moins grave, ou plutôt le sera davantage. Vous n'aurez fait que prêter arbitrairement, dans la sphère même de l'expérience, une réalité substantielle au sujet logique *je*, et répéter cette réalité autant de fois qu'il y a d'êtres disant ou pouvant dire *je*.

Quant au concept de cause, il suppose toujours le temps. « Si, dit Kant, je faisais abstraction du temps, où une chose succède à une autre suivant une règle, je ne trouverais dans la pure catégorie rien, sinon qu'il y a quelque chose d'où l'on peut *conclure* à l'existence d'une autre chose. » Mais comme ce droit de conclure exigerait, pour s'exercer en fait, des *conditions* dont je ne saurais rien, le concept n'aurait pas de *détermination* qui lui permît de s'adapter à quelque *objet*. — Ces observations montrent qu'on ne peut se servir de la causalité pour poser le noumène (quoique Kant l'ait fait en certains passages), ni représenter le noumène comme cause nécessaire des phénomènes; mais elles montrent aussi, *a fortiori*, que le noumène ne peut être lui-même une cause agissant et peinant dans la mêlée des phénomènes, tout comme ferait une cause phénoménale. Enveloppés

ou non de nuages, les dieux d'Homère, par cela même qu'ils combattent aux côtés d'Achille ou d'Hector, n'ont plus qu'une divinité d'emprunt : ils donneront et recevront des coups comme de simples mortels.

Ainsi, aucune catégorie ne peut être appliquée *in concreto* à l'inconnaissable. On ne peut sans doute démontrer *in abstracto* la non-existence de choses inintelligibles par définition, puisque toute démonstration se fait, soit en vertu du principe de raison suffisante, soit en vertu du principe de contradiction, et que le mystère ou le miracle, par définition même, sont des exceptions à ces deux principes. Le mystère, c'est le noumène à jamais caché dans son abîme insondable; les miracles, ce sont des *noumènes* se montrant au milieu même des *phénomènes* et produisant des trous dans le réseau des lois. Mais, après avoir accordé que nous ne savons point si la logique et la science sont ou ne sont pas égales à la réalité entière, encore sommes-nous obligés, théoriquement et pratiquement, pour tout ce qui apparaît dans notre monde et pour tout ce que nous pensons d'une pensée déterminée, de nous en tenir à la logique et à la science; sinon, il n'est pas de rêverie dans laquelle on ne puisse se perdre, de foi si absurde qu'on ne puisse soutenir, sous le prétexte que *peut-être* il existe des êtres et même des phénomènes sans raison ou contre la raison. Si la foi à ces choses est elle-même sans raison, nous voilà dans un état voisin de la folie; il faudrait donc une raison déterminée pour admettre l'existence de telles ou telles choses contre la raison; et cette raison ne pourrait être qu'apparente, puisqu'elle aboutirait à une contradiction de la pensée avec soi.

« Mais, nous dira-t-on, vous reconnaissez que le réel peut déborder l'intelligible; pourquoi donc les lois de la pensée scientifique — principe de raison suffisante et principe de contradiction — devraient-elles s'appliquer à tout ce qui est? » — Si elles s'appliquent à tout ce qui *est*, répondrons-nous; je n'en sais rien; mais je sais qu'elles s'appliquent à tout ce qui est pour nous, pour nos sens, notre conscience et notre pensée, à tout ce qui apparaît ou est conçu sous telle forme, en telle quantité, à tel point du temps et de l'espace, avec tels antécédents et tels conséquents. C'est l'ordre dans l'espace et dans le temps, c'est le nombre et la quantité, c'est la qualité, c'est la forme, c'est la causalité, c'est le pensable, c'est le tout de notre pensée qui est objet de science, conséquemment de détermination et de déterminisme.

— Le déterminisme, répondra-t-on peut-être, ne porte que sur des relations numériques, temporelles et spatiales, non sur la *qualité* caractéristique des termes considérés en eux-mêmes; cette qualité

n'est envisagée que dans ses rapports, non en soi. L'en soi peut donc être contingent. — Mais, répliquerons-nous à notre tour, même dans cette hypothèse fort contestable, les rapports enserrent de telle sorte la qualité que, telles conditions étant données, la qualité caractéristique apparaîtra. Peu importe au pêcheur qu'il ne puisse expliquer l'« essence » du poisson, s'il est sûr de le prendre dans son filet : son unique affaire est de pêcher. Or, le poisson peut toujours être pris, grâce à ses relations avec l'ensemble des choses et, en particulier, avec l'endroit de la mer où l'hameçon lui est tendu. Tout ce qu'on pourra dire des vertus intrinsèques du poisson et de son *individuum ineffabile* ne rendra pas contingentes les lois de la pêche. Pareillement, si vous mettez dans un sac dix boules noires, vous êtes sûr d'en retirer dix et non vingt. Changez la couleur des boules, cette nouveauté *qualitative* n'aura pas rendu contingentes les lois mathématiques : s'il n'y a que dix boules blanches, vous n'en tirerez pas vingt. Les partisans de la contingence déplacent donc la question : ils dissertent sur les qualités intrinsèques des termes, quand il s'agit de savoir dans quelles relations les termes se trouvent d'avance enveloppés. Et pour savoir cela, le moyen est simple. D'abord, là où quelque chose existe, avec des déterminations quelconques, vous savez d'avance que les lois de la logique s'appliqueront, qu'une même détermination, par exemple, quelle qu'elle soit, ne pourra à la fois être et ne pas être. En second lieu, là où il y a plusieurs objets ou phénomènes quelconques, vous êtes sûr d'avance que les lois de l'arithmétique s'appliqueront; c'est ce que prouve précisément l'exemple des boules multiples, quelle que soit leur couleur. De même jusque dans l'ordre psychique; deux émotions de peur que j'ai eues hier et une que j'ai eue aujourd'hui font trois peurs et non quatre. Ajoutez au nombre le temps et le changement dans le temps, voilà d'autres relations et d'autres lois que vous pourrez déclarer d'avance applicables. Enfin, ajoutez l'espace et le changement dans l'espace, la géométrie entre en scène. L'impuissance où nous sommes de *déduire* l'espace du temps, le temps du nombre, etc., ne confère pas la moindre contingence ni la plus légère ambiguïté à toutes les relations qui enserrent les termes, dès qu'ils tombent dans le temps, dans l'espace et dans le nombre. Fussent-ils en eux-mêmes des hasards vivants, des libertés incarnées, aussitôt qu'ils rentrent dans tel système de rapports, ils en subissent nécessairement les lois, comme la mouche prise aux toiles d'Arachné.

Mais allons plus loin. Que sont les « qualités » elles-mêmes, les qualités caractéristiques et différentielles, qu'on prétendait tout à l'heure mettre à part des relations? Elles sont encore des relations,

mais d'autre genre. Une boule blanche et une boule noire font deux boules : première relation; mais qu'est-ce que le blanc et le noir, dont ne s'occupe pas l'arithméticien? D'autres relations, à savoir : des relations à notre manière de sentir, par conséquent des relations psychiques. De terme absolu et sans relation, nous n'en saurions saisir, d'autant que le saisir et le penser, ce serait précisément le mettre en relation avec nous. Nous ne voulons pas dire par là que les relations, *abstraitement* considérées par notre esprit, suffisent à fabriquer des êtres réels; mais nous voulons dire que toute qualité concrète, comme toute quantité, est toujours relative, par cela même qu'elle est concrète, — et infiniment relative, sans que jamais nous puissions arriver à un absolu isolé dans son indépendance. Et c'est pourquoi le déterminisme ne peut pas ne pas s'étendre aux qualités comme à tout le reste : telles choses sont déterminées qualitativement, donc elles sont aussi déterminées causalement; là où quelque chose apparaît à quelqu'un, il y a relation phénoménale, et nous appliquons aussitôt la loi de causalité. Si Dieu apparaît à Moïse dans un buisson ardent, il devient du coup phénomène; on pourra le photographier, et le physicien s'apprêtera à chercher l'explication du miracle. L'inconnaissable absolument inconnaissable pourrait seul être dit « contingent »; mais, s'il se montre, il perd sa contingence, et s'il ne se montre pas, je n'ai aucune raison de la lui attribuer. La contingence est donc, dans tous les cas, vide de sens, comme le hasard, dont elle n'est qu'un synonyme.

Une seule ressource reste : faire porter la contingence non plus sur les relations ou les qualités, mais sur l'existence. Nous répondrons que l'existence même des choses, comme leurs qualités, est objet d'expérience et, en somme, une relation à la conscience ou à la sensation; et elle peut être aussi objet de science lorsqu'elle se déduit nécessairement de l'existence d'un objet déjà connu par expérience, avec lequel on la met en relation. Je ne puis expliquer le fondement absolu du réel, dites-vous, — mais c'est qu'il n'a pas besoin d'explication et rend lui-même toute explication possible. En revanche, l'existence des choses relativement à moi et à ma pensée est explicable; partout où se manifeste une relation quelconque, conséquemment une dépendance de phénomènes, je dois chercher ce qui établit cette dépendance; là où quelque chose change et se remue, je ne puis plus invoquer l'immuable absolu : tout ce qui bouge peut et doit être pris dans quelque loi. Tant que le noumène fait le mort, je puis bien le supposer inconnaissable; dès qu'il se mêle à notre vie et veut se promener sur la terre, il n'est plus imprenable aux relations de la connaissance. Si l'inconnaissable met la tête hors de son trou, je le décapite.

II

D'après ces principes généraux, il est facile d'apprécier plus particulièrement la valeur du système de Lotze, auquel on peut faire commencer ce que nous appellerions volontiers la grande décadence philosophique. Selon Lotze, il ne faut pas dire : « Tout doit avoir une cause », car « l'existence primitive du monde et, en lui, la direction du mouvement sont des faits sans cause ». — Dès ces premiers mots, qui posent « l'inconnaissable » au sein de l'univers, on peut arrêter Lotze. La direction du mouvement, fait particulier et déterminé, doit avoir une cause déterminée, à nous inconnue, mais non inconnaissable; quant à l'existence du monde, si elle n'a pas de raison en dehors d'elle-même, c'est simplement qu'en dehors du tout il n'y a rien. L'idée de raison déterminante ne doit donc s'appliquer qu'aux faits et êtres particuliers; mais là, elle règne en souveraine, avec la connaissance et la science, et elle n'admet aucune exception à ses lois. Lotze cependant demande pourquoi « la production non causée » serait limitée à l'*origine* du monde, qui se dérobe d'ailleurs à la connaissance, et pourquoi elle ne serait pas possible *au dedans même de son développement*, en tout point. A ces fils dont l'enchaînement a formé le cours présent du monde l'extrémité d'un nouveau fil viendrait s'adapter; ce fil ne se raccorderait pas avec ce qui a précédé, mais, dès qu'il aurait pris place dans le réseau, il serait naturellement soumis aux lois du connaissable, qui gouvernent tous les rapports des fils entre eux. — On voit que Lotze raisonne par analogie d'un terme à un autre qui n'a rien d'analogue au premier. De l'absence de cause pour le tout, il passe à l'absence de cause pour les faits particuliers qui se passent au sein du tout. Mais, encore une fois, c'est précisément parce que tel fait d'expérience n'est pas le grand Tout qu'il a besoin d'une cause, c'est-à-dire, au fond, d'un rapport au tout capable de le déterminer tel qu'il est et non autrement.

Lotze, en soutenant cette théorie étrange, qui est un nouvel effort pour fonder le *credo* sur l'*absurdum*, veut nous persuader *néanmoins* que les lois de la nature ne souffrent « aucune exception » dans son système. Ce sont seulement, dit-il, les *données* auxquelles les lois s'appliquent qui ne sont pas toujours dérivées des conditions antécédentes : il y a quelquefois dans le monde des *data* sortis de rien. Mais rassurez-vous : une fois créés, ces nouveaux éléments s'inclineront sous le sceptre universel des lois et de la connais-

sance; leur influence sur le cours ultérieur de la nature sera déterminée par ces lois; c'est seulement leur apparition originelle qui fut indéterminée et inconnaissable. Au lieu d'un principe de raison suffisante ou de causalité, nous aurons un « principe d'effet adéquat »; au lieu de la nécessité universelle des causes, nous aurons l'universelle conséquence des effets dans le monde.

C'est par là que Lotze et ses disciples se flattent de conserver à la science son domaine légitime. — Pure illusion. Aucun *effet* n'est ni certain, ni connaissable, si de nouvelles données peuvent sans cesse tomber *ex nihilo* parmi les données qui l'amènent. — Tout poids qui se trouve dans la balance, dit Lotze, produit un effet nécessaire : c'est assez pour vous contenter. — Pas le moins du monde. Si de nouveaux poids peuvent s'introduire dans la balance *ex nihilo*, le physicien ne sera jamais assuré du résultat. Quand il aura mis deux kilogrammes dans un plateau, il ne saura jamais si le Robert Houdin de la contingence ne va pas introduire en cachette un troisième kilogramme, qui manifestera dans l'autre plateau sa présence inexpliquée. L' « adéquation des effets », admise par Lotze, suppose la constance des causes; la conséquence régulière des résultats implique la régularité des données. L'échappatoire de Lotze, concluant à la possibilité d'un universel escamotage, n'est donc qu'un sophisme, qui prouve combien, après Kant, le sens philosophique avait baissé.

L'idée de contingence, si chère à Lotze, est une pseudo-idée, un nom donné abusivement à des x. Le contingent, c'est ce dont on ne peut expliquer l'existence par aucune raison *suffisante*, puisque, nous dit-on, le contraire eût pu aussi bien exister. Les raisons explicatives qu'on peut mettre en avant ne sont donc jamais complètes, adéquates, et le problème comporte toujours plusieurs solutions; il y a toujours un résidu imprenable aux relations de l'intelligence, c'est-à-dire inintelligible. Le contingent, c'est donc bien, comme nous l'avons dit, l'inconnaissable intervenant au milieu même du connaissable. Mais qu'y vient-il faire? Évidemment, on ne veut pas le laisser oisif et inutile, puisqu'on met tant d'obstination à lui ménager une place, et une place d'honneur. Cette place est physiquement et psychologiquement *déterminée*; elle est en *tel* endroit du temps et de l'espace, par exemple sur le bord du Rubicon au moment où César se demandait : Faut-il passer? Elle est dans tel individu, dans telle fonction de cet individu, appelée volition réfléchie. L'inconnaissable a donc, en définitive, telles et telles relations connaissables, non seulement avec le temps et l'espace, mais aussi avec des modes d'action dont on essaie de le représenter comme le fondement, comme la substance, comme la cause. On fait ainsi

agir l'inconnaissable, on lui fait *produire* une détermination particulière de la volonté. On ressemble alors à ceux qui expliquent leur gain au jeu par « la chance », car on se sert, comme de raison, de ce qui est précisément l'absence de raison. Après quoi, on blâme ou on loue l'inconnaissable, selon ce qu'il a fait : cet inconnaissable nommé César n'aurait pas dû franchir le Rubicon ; il est donc *connu* comme criminel, de même que tout à l'heure il était connu comme cause, substance, unité individuelle, existant en tel lieu et en tel temps, dans tels et tels rapports de toutes sortes. C'est à ce prodigieux amas de contradictions et de dénis de raisons qu'on donne, par euphémisme, le nom de contingence, lequel signifie une chose se réalisant d'une manière déterminée sans raison déterminante : et c'est là ce que l'on décore aussi du nom de liberté, ainsi que des noms connexes de vertu, vice, etc. Après avoir commencé par dire : voilà l'inconnaissable, on enveloppe ce personnage masqué d'un manteau de notions multicolores, qu'on emprunte à la psychologie, à la morale, à la science sociale, etc. Pour nous, nous ne saurions accepter ces compromis : là où la science, dites-vous, a sa borne, vous n'avez qu'une chose à faire : garder le silence. Ne nous parlez donc plus ici de contingence, de liberté, de beauté, de bonté, de mérite, de démérite et de responsabilité. X = X, voilà tout. Vous pouvez, si vous voulez, répéter ces mots toute votre vie, comme Parménide répétait que l'être est, sans vouloir sortir du vide de cette pensée.

III

La doctrine dite néo-kantienne de M. Renouvier, qui, par l'influence qu'elle a exercée, mérite notre examen, est encore la doctrine de Lotze, mais avec deux principes nouveaux qui l'aggravent à nos yeux. Le vigoureux champion de l'indéterminisme n'admet que des phénomènes, et il rejette tout infini. Or ces deux principes antikantiens, et que Lotze lui-même eût rejetés, sont précisément ce qu'il y a de plus opposé à la conception du contingent. Si, par derrière mes pensées et mes passions, il y avait une substance inconnaissable ou une cause inconnaissable, dont mes actes seraient comme les fulgurations extérieures, il me serait possible, à la rigueur, d'imaginer dans cette substance ou dans cette cause quelque pouvoir supérieur aux contraires, capable de les tirer de soi *ad libitum*. C'est à quoi servait la substance-âme de l'ancienne métaphysique. C'était le mécanicien invisible de la locomotive, qui peut à son gré renverser la vapeur. Mais non, il n'y a, selon

M. Renouvier, que des « phénomènes » et, pour relier ces phénomènes, des « lois », qui ne sont elles-mêmes, selon lui, qu'une forme constante abstraite de ces phénomènes. Dès lors, comment pourra-t-il y avoir des phénomènes échappant aux lois? d'où tomberont-ils? comment s'ouvriront-ils un passage dans le mur d'airain des lois phénoménales? Il faut donc admettre des phénomènes absolus, sans cause, des apparitions subites et inexplicables, des « éjaculations » d'inconnaissables, en un mot des « commencements premiers » de phénomènes qui tout d'un coup s'écrient : « Me voilà! à tous, présents et à venir, salut. »

Le phénoménisme universel — tel que l'entend M. Renouvier — ne peut concevoir le phénomène que de deux manières, également ruineuses pour sa doctrine. Ou le phénomène est une apparence mobile et fuyante, qui n'enveloppe en soi aucune relation fixe, qui n'existe qu'en tant que « représentation » actuelle et immédiate, sans impliquer nécessairement autre chose que soi. Dès lors, plus de lois stables dans la nature, ni de science possible; nous ne pouvons que constater des *ressemblances actuelles* entre les phénomènes, et un certain *ordre* de faits qu'ils nous présentent, sans être jamais sûrs que cet ordre subsistera. Ou, au contraire, le phénomène enveloppe nécessairement relation — relation à nous-mêmes, en qui il est représentation, et à notre organisation, qui lui impose ses formes, enfin relation à d'autres phénomènes, sans lesquels nous ne pouvons le penser. En effet, un phénomène isolé, c'est un phénomène impossible à concevoir et même à percevoir, car on ne perçoit que des différences dans des ressemblances, des ressemblances dans des différences, par conséquent une variété dans une unité, une unité dans une variété, par conséquent encore une synthèse, un ordre, une harmonie, un lien de phénomènes qui, convenablement généralisé, sera loi. Mais, dans cette seconde hypothèse, seule conforme et à la critique de la connaissance et aux besoins de la science, le domaine de la relation devient coexistant à celui même du phénomène, — j'entends la relation déterminée et constante, la *loi*. Entre ces deux hypothèses, pas de milieu: on ne peut concevoir une « *limite aux lois* » que s'il peut exister des phénomènes absolus et sans relation : ce qui nous replongerait dans un chaos exclusif de toute science. S'il n'y a point de phénomènes absolus, il ne peut y avoir ni contingence, ni libre arbitre : le phénomène n'existe et n'est possible qu'en tant que *lié*, déterminé à être tel et non autrement. Ou le hasard est partout dans les phénomènes, ou il n'est nulle part; s'il est possible sur un point, il est possible sur tous les autres; si l'une des mailles du réseau est détachée, tout le reste peut l'être.

Le phénoménisme néocriticiste a ce second caractère d'exclure de son sein tout infini. La série des choses devient un nombre limité de phénomènes ayant eu un premier commencement dans le temps et occupant dans l'espace une étendue limitée, dont une science plus parfaite pourrait déterminer exactement les dimensions en mètres et en millimètres. Et c'est dans ce monde fini que se produit ce pouvoir des contraires qui supposerait une puissance infinie sous quelque rapport, ne s'épuisant jamais dans ses actes, les dominant et les dépassant par des virtualités que rien ne « détermine » entre des limites précises! Quand Descartes nous attribuait le libre arbitre, il ne se faisait pas illusion et reconnaissait que c'est nous attribuer l'infinité du vouloir. Le néocriticisme, lui, après avoir tout réduit à des phénomènes régis par des lois déterminées en nombre déterminé, dans un temps déterminé, dans un espace déterminé, y introduit cette soudaine négation de tout le système : le libre arbitre indéterminé, qui ne peut se concevoir ni comme phénomène, ni comme loi de phénomènes, ni comme application du nombre fini, du temps fini, de l'étendue finie aux phénomènes, ni comme puissance finie, limitée, enserrée dans des bornes fixes.

Mais, dit M. Renouvier avec Lotze, l'hypothèse d'un commencement premier, en supprimant tout rapport avec un précédent, supprime du coup le rapport de l'effet à la cause; la causalité s'appliquera désormais, mais elle ne s'applique pas au bout de la chaîne, à la limite. — Alors, nous voilà revenus à l'absolu et au noumène, avec cette différence que le noumène est le premier anneau phénoménal de la chaîne des phénomènes! Par malheur, l'absolu, logiquement conçu, n'exclut pas seulement tout *antécédent*; il exclut aussi toute relation particulière avec l'*avenir* comme avec le passé, tout *devenir*, tout *temps*, alors même qu'il s'agirait d'un temps ayant un bout dans le passé. L'absolu ne se conçoit que comme intemporel, non comme relation d'antécédence dans la durée : un absolu qui a un âge, une ou plusieurs divinités qui connaissent exactement la longueur de leur existence, qui ont commencé comme tout le reste, sans savoir comment, sans qu'au delà d'une certaine limite il y eût rien derrière elles, c'est là, en vérité, plus que de l'inconnaissable. De deux choses l'une. 1° S'il s'agit du premier de tous les commencements, du commencement absolument absolu, qui, dites-vous, ne « succède à rien », et si ce commencement absolu a lieu sans créateur à une époque déterminée du passé — par exemple six mille ans, + tant de jours, + tant d'heures, + tant de minutes et tant de secondes, nous aboutissons à la contradiction d'un *absolu* dont la production sans cause est en *relation*

déterminée avec un temps déterminé. 2° Si ce commencement absolu se produit encore *actuellement* dans l'ordre des phénomènes sous la forme du libre arbitre, il se produit alors *ipso facto* dans l'*ordre du temps*, avec un passé auquel il succède, et nous avons, de votre propre aveu, le droit d'invoquer la causalité. « Toute chose, dit en effet M. Renouvier, qui fait *suite* à d'autres choses, a parmi ces choses des antécédents qui sont pour elle des causes, à l'égard desquels elle est un effet. Les relations de *succession* se compliquent de relation de *causalité* [1]. » Mais est-ce qu'une pensée, une volition ne font pas *suite* à d'autres choses *dans le temps*? Si oui, elles tombent d'après vous-même sous la loi de causalité. Si non, pourquoi ces petits dieux ont-ils attendu, avant de se produire, un certain concours de circonstances particulières dans le temps? Tout en les appelant commencements absolus, vous les posez donc comme relatifs à telles ou telles circonstances, à tel moment, à tel endroit, à telle volonté individuelle. Le commencement absolu, c'est bien un absolu qui commence, et qui commence dans telles relations de temps et d'espace. Les mots « commencement absolu » n'ont pas de sens et jurent de se voir accouplés.

En somme, les néocriticistes sont obligés de convenir que le libre arbitre est non seulement un mystère, mais un miracle. Un mystère, puisqu'il dépasse la connaissance; un miracle, puisqu'il se réalise dans le monde même de la connaissance, pour en suspendre les lois. C'est l'hiatus introduit dans la série des raisons explicatives, l'inconnaissable faisant irruption au sein du connaissable. Arrivé là, il n'y a plus qu'à dire : cela est. Pourquoi? parce que cela est. *Sum qui sum*. Une même chose, au même moment, toutes choses égales d'ailleurs, aurait pu être *ou* ne pas être; ce qui n'est pas sans doute la négation du principe de contradiction, mais ce qui est la négation du principe de raison. Il est étonnant qu'on ne veuille pas reconnaître la nature miraculeuse d'une pareille liberté. — « Un miracle, nous a répondu M. Renouvier, c'est ce qui est contraire à une loi *particulière* de la nature, mais ce qui, par hypothèse, échappe à *toute* loi n'est plus un miracle. » — Soit; disons alors que c'est un miracle élevé à une puissance infinie, un hyper-miracle. De même, une absurdité est une chose contraire à des raisons déterminées, mais ce qui par hypothèse échappe à toute raison n'est plus absurde : c'est l'hyper-absurde. Cette fameuse « limite aux lois » dont on nous a tant parlé est une « limite à la raison », — manière ingénieuse de dénommer l'irraisonnable.

1. *Critique philosophique*, 1873, p. 32.

IV

Tandis que M. Renouvier, par un dernier scrupule, tout en abandonnant le principe de la raison suffisante, se cramponnait avec énergie au principe de contradiction, un irrésistible mouvement emportait plus loin les partisans de la contingence. Ils en sont venus logiquement à se demander pourquoi la logique même, avec son principe de contradiction, serait applicable à toute la réalité. Avec le savant et profond auteur de la *Contingence des lois de la Nature*, ils opposent au déterminisme la possibilibité d'une matière qui ne s'adapterait pas entièrement aux formes ou lois de la logique. Supposez, dit-on, que les choses en elles-mêmes soient des essences contradictoires, non exclusives d'un milieu entre l'affirmation et la négation; la logique, avec ses principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu, la logique, ce type de l'intelligibilité parfaite, ne pourra plus s'appliquer aux choses mêmes, leur nature étant au fond illogique. — D'où on conclut que l'expérience seule nous fait savoir dans quelle mesure la logique est une méthode légitime pour l'interprétation de la nature.

Par là, c'est toujours l'inconnaissable que les partisans de la contingence opposent, non plus seulement au déterminisme causal, mais même au déterminisme logique fondé sur le principe de contradiction. Et nous avons vu qu'en effet la pensée peut concevoir ou croire qu'elle conçoit des réalités échappant à ses lois, donc absolument incertaines, indéterminées et indéterminables. Encore ces réalités conservent-elles, dans cette hypothèse, la possibilité d'être conçues d'une pensée bâtarde, qui arrive à penser l'impensable. — Mais en quoi ces réalités seront-elles « contingentes »? Leur appliquer les catégories logiques de possible et d'impossible, que l'idée de contingence implique, n'est-ce pas, comme nous l'avons montré, contredire l'hypothèse même d'où l'on part, faire usage d'un concept qui ne comporte aucun usage, introduire l'impensable parmi les réalités mêmes pour lui faire jouer le rôle de liberté?

Pareillement, on croit trouver de la contingence dans les lois mathématiques pour cette raison qu'elles ne sont pas (comme l'avait soutenu Leibnitz) une simple « promotion particulière des lois logiques », mais qu'elles impliquent, outre l'analyse purement logique du tout en ses parties, une intuition déterminant des rapports entre des éléments simples (tels que points, lignes, surface), une synthèse s'élevant des parties au tout. — Assurément il y a

dans les mathématiques autre chose que de pures identités, comme A est A. Il faut, par exemple, que le géomètre admette l'espace avec ses trois dimensions et y construise des figures par synthèse. — Mais alors, dit-on, l'étude concrète des lois de la nature peut seule nous faire savoir, comme pour les lois logiques, dans quelle mesure la matière donnée à notre intelligence se conforme aux lois mathématiques. — Autant dire qu'il pourrait exister, peut-être, des réalités douées de cette propriété que deux d'entre elles, ajoutées à deux autres, feraient cinq au lieu de quatre. Soit, répondrons-nous; toutes les hypothèses sont ouvertes à la pensée, qui peut rêver un monde antimathématique comme un monde antilogique. C'est encore l'X inconnaissable, mais transporté dans les phénomènes particuliers. Seulement il en résulte cette conséquence inconséquente qu'il y aurait, par exemple, d'un côté *deux* choses, de l'autre *deux* choses, — première affirmation qui suppose l'application du nombre, — et que cependant le total serait cinq, — seconde affirmation contraire aux lois du nombre. Si on veut admettre cette nouvelle « limite aux lois », devant laquelle M. Renouvier même reculait avec horreur, on le peut; mais à quoi servira-t-elle? A fonder la contingence et la liberté? Nullement, il n'y a aucune raison pour parler ici de contingence et de liberté plutôt que de hasard, de destin ou, si l'on veut, des volontés arbitraires de Jupiter. S'il me plaît de prétendre que c'est le maître des dieux qui change quatre en cinq, ou fait coïncider les contradictoires, prouvez-vous que Jupiter n'existe pas? Vous pourrez simplement dire que mon hypothèse, outre qu'elle implique l'existence des contradictoires, est absolument gratuite; je réponds que l'hypothèse de la contingence ne l'est pas moins. Donner à l'indéterminable le nom de Jupiter ou le nom de liberté, c'est toujours faire une supposition arbitraire.

Si on peut rêver un monde illogique et antimathématique, à plus forte raison peut-on en supposer un où la mécanique serait inapplicable. Plus on se dirige vers les sciences concrètes, plus on est obligé de faire appel à l'expérience pour établir certaines données qui servent comme points de départ. La mécanique abstraite est réductible à des mathématiques, mais la mécanique concrète est obligée d'accepter comme un fait, non encore expliqué, le rapport découvert par Newton entre l'attraction, la masse et la distance. D'où l'on insinue de nouveau que « la loi de l'attraction pourrait bien être contingente ». — C'est toujours ériger l'inconnu pour nous en un inconnaissable absolu, et c'est toujours faire preuve d'inconséquence, car il n'y a aucune raison pour remplacer par l'inconnaissable telle inconnue plutôt que telle autre. Ajoutons qu'un

inconnaissable sans cesse délogé de ses positions, une limite aux lois toujours reculée, ressemble fort à un mythe. La nécessité où nous sommes de faire sans cesse appel à l'expérience, au lieu de tout déduire des données primitivement posées *par nous*, prouve bien que nos données de fait sont incomplètes, nos sens insuffisants, nos expériences partielles; mais cette nécessité ne prouve pas que l'empire de la logique, des raisons et des causes, cesse toutes les fois que de nouvelles données entrent en ligne de compte dans notre expérience et dans notre science.

V

Par une dernière ressource de tactique, les partisans de la contingence ont essayé de mettre le principe de causalité universelle en contradiction avec les faits eux-mêmes et avec l'expérience. Le « fait » qu'ils invoquent pour cela, c'est qu'en nous et autour de nous la nouveauté a une place. Or, comment peut-il y avoir du nouveau dans le monde? — Voilà en effet le grand problème, avec lequel, dans ces derniers temps, est venu se confondre le problème de la liberté.

Il importe de bien marquer ce qu'il y a de légitime et ce qu'il y a d'illégitime dans les conclusions qu'on tire de l'apparition du nouveau dans l'expérience. Quand, par abstraction, on élimine tout élément qualitatif pour ne considérer que les éléments quantitatifs, c'est-à-dire les rapports dans l'espace et dans le temps, ou, en un seul mot, les mouvements, il en résulte une loi de parfaite équivalence entre les causes et les effets, ou plutôt — l'idée de cause était ici hors de mise, — entre les mouvements antécédents et les mouvements conséquents. Il ne reste alors qu'une continuation de mouvements régis par les lois mathématiques. La chaleur que développe le frottement, par exemple, est une continuation des mouvements visibles en mouvements invisibles. Cette chaleur n'est pas plus *nouvelle*, en somme, au point de vue mécanique, que les derniers remous invisibles d'un lac agité ne sont nouveaux par rapport aux remous visibles : quand les ondes ont une certaine amplitude, nous les voyons, nous; quand leur amplitude devient trop petite, nous ne les voyons plus, nous; c'est pourtant toujours le même phénomène ondulatoire. La persistance de la force ne signifie que la persistance du mouvement sous diverses formes, la *force* mécanique n'étant que du mouvement algébriquement évalué d'avance. Et il est bien clair que la formule de l'équivalence des mouvements

exprime seulement l'aspect quantitatif, temporel et spatial, de l'univers. Ici, ce qu'on appelle abusivement l'*effet* n'est pas seulement *déterminé* par ce qu'on appelle abusivement la cause, mais encore est *contenu* dans la cause, comme une conséquence est contenue dans les données du théorème : il s'agit simplement d'une diagonale à décrire dans le parallélogramme des mouvements composants. Si donc tout se réduisait dans l'univers à cette mécanique abstraite, il n'y aurait jamais rien de vraiment nouveau dans l'univers, sinon des figures géométriques, qui encore ne seraient telles et ne constitueraient des figures nouvelles que pour une pensée capable de se les représenter synthétiquement en les comparant l'une à l'autre, capable aussi d'éprouver en face de ces figures une sensation nouvelle.

Mais le nouveau est un fait indéniable pour la conscience et dans la conscience. Or le nouveau suppose une certaine fécondité capable d'un changement régulier, d'une évolution. Il faut donc bien admettre, dans l'être même, un principe quelconque d'apparence nouvelle ou de changement psychique. De fait, nous l'avons vu, à mesure qu'on monte de science en science en commençant par les plus simples et les plus abstraites pour passer aux plus complexes et aux plus concrètes, des éléments nouveaux s'ajoutent, donnés par l'intuition, qui n'étaient pas compris dans nos notions des éléments antérieurs. Dans notre idée d'étendue, on ne trouvera pas celles de masse et de mouvement; dans notre idée de mouvement, on ne trouvera pas celle de couleur, de son, etc. Il y a donc un enrichissement graduel sous le rapport des qualités, qui se développent pour nous progressivement. Et la qualité elle-même, dans ce qu'elle a de spécifique, est toujours donnée à notre conscience comme quelque chose de nouveau pour elle. L'aveugle à qui on rend la vue fait connaissance avec des qualités nouvelles pour lui.

Tels sont les faits. De ces faits, les partisans de la contingence veulent conclure que les qualités, ne pouvant point être déduites comme telles des formules par lesquelles nous exprimons leurs antécédents, sont contingentes. — Mais, répondrons-nous, ce qui est lié synthétiquement à telles ou telles conditions préalables, au lieu d'en être déduit analytiquement, n'est pas pour cela sans lien. En mêlant du bleu et du jaune, nous nous donnons la sensation du vert, que nous n'aurions pu déduire de nos sensations antérieures; en résulte-t-il que cette sensation soit contingente et que le même mélange pût nous donner tout aussi bien une autre couleur? Vous n'avez pas le droit de confondre, comme vous le faites, le point de

vue mécanique de la *quantité* et le point de vue psychique de la *qualité*, — que nous venons de distinguer avec soin. De ce que les mouvements qui se produisent dans notre organisme engendrent tantôt des sensations de lumière, tantôt des sensations de chaleur, etc., il n'en résulte pas qu'il y ait là contingence et libre création, ni dans l'ordre mécanique, ni même dans l'ordre psychique; car il faudrait connaître en entier les éléments primitifs et toutes les conditions de la sensibilité, pour affirmer qu'il y a dans telle ou telle sensation ou, plus généralement, dans tel ou tel état de conscience, quelque chose qui ne dérive pas des états de conscience plus élémentaires selon une loi constante. Le nouveau peut et doit être lié à l'ancien par un rapport qui exclut la possibilité du contraire. Nous ne saurions donc admettre que la variété des effets implique l'ambiguïté des causes, c'est-à-dire la contingence. Selon M. Boutroux, « la variabilité se retrouve jusque dans les profondeurs les plus reculées de la nature humaine [1] ». Sans doute; mais la question est de savoir si la variabilité s'y produit sans loi, ou si elle se produit selon des lois déterminées. Or, qui dit déterminisme ne dit pas pas pour cela immobilité, puisque le déterminisme est, par définition, la loi du *changement*, la loi des antécédents et des conséquents. Et ce sont les *changements* mêmes qui constituent l'objet de la connaissance scientifique, qui suscitent le problème des causes. Le principe de causalité pose que B, fût-il nouveau jusqu'à être unique en son genre (et non le même qu'autrefois), est déterminé nécessairement à se produire par sa liaison nécessaire avec A. C'est donc directement dans chaque phénomène, et singulièrement, que s'inscrit la loi de causalité, non dans l'identité d'un phénomène avec un autre ou avec lui-même. D'où il suit que poser des êtres entièrement singuliers, individuels (s'il en existe), ce n'est pas pour cela supprimer la nécessité des causes; tout au contraire : c'est d'abord le singulier qui a besoin d'une cause et d'un grand nombre de causes; le pluriel ne vient qu'ensuite. Dès lors, loin d'être l'inconditionné, le nouveau est au contraire ce qu'il y a de plus conditionné, ce qui réclame le plus de causes. Le nouveau, en effet, est produit par un ensemble de conditions qui, auparavant, n'avaient pas été combinées de la même manière. Cet ensemble de conditions peut être unique, original, si caractéristique même qu'il ne se reproduise jamais et, conséquemment, ne reproduise jamais le même effet; qu'importe? c'est une preuve de plus en faveur de la causalité. Le réseau causal est alors tellement

1. *De la contingence des lois de la nature*, p. 138, 142.

indissoluble que, s'il y manque la moindre maille, le résultat n'est plus le même; tant ce résultat, en son originalité profonde, est lié à l'originalité non moins profonde du *complexus* de raisons qui, une fois seulement, s'est rencontré pour le produire. Il ne naîtra plus d'Homère; tout autre poète analogue ne sera qu'analogue, l'âge héroïque de la Grèce ne reviendra plus sur la terre; s'il se passe quelque chose de semblable dans une autre planète, au sein d'un autre système stellaire, dans la nébuleuse d'Orion par exemple, ce ne sera plus le même soleil, ni la même terre, ni la même Grèce, ni le même Homère. En conclurez-vous que l'apparition d'Homère ait été sans loi et sans cause adéquate? Si on peut dire en un sens, avec Lucrèce : *eadem sunt omnia semper*, on peut aussi bien dire en un autre sens, avec Héraclite : tout est nouveau, car « tout passe », et ni les choses ni les hommes ne se baignent deux fois dans le même fleuve. Le même baiser de l'amant à l'amante ne sera jamais accompagné du même état d'âme. Qu'en faut-il conclure, sinon qu'il y a de l'identique et du changeant dans l'ensemble des choses, que l'identique a sa raison dans quelque identité des conditions, que le changeant a sa raison dans quelque changement des conditions, mais que tout a sa raison, ce qui passe comme ce qui reste, l'acte de volonté ou le sentiment d'amour qui ne reviendra plus comme le jour qui reviendra demain, l'indéfinissable et mobile individualité comme le cristal qui reprend sans cesse les mêmes formes définies. Dans un kaléidoscope extrêmement compliqué, vous ne verrez jamais reparaître le même dessin, et cependant chaque dessin en est-il moins géométriquement déterminé? Jusque dans le domaine des « choses brutes, ce qui paraît ne pas changer change et il y a toujours du « nouveau ». Le cristal même n'est pétrifié qu'en apparence et cache en lui des mouvements intestins. Le rocher immobile sur le bord de la mer n'est pas le même après une heure qu'auparavant : il a tourné avec la terre, il s'est échauffé et refroidi, il s'est désagrégé d'une façon pour nous imperceptible. Y a-t-il là, cependant, liberté et contingence? Non. Et c'est de même une erreur que de se représenter la vie psychique comme soustraite dans son fond à la causalité par son caractère de nouveauté perpétuelle : la nouveauté, y fût-elle aussi grande qu'on l'imagine, ne serait pas pour cela liberté.

En somme, le déterminisme, fondé sur le connaissable, est seul conforme tout ensemble et aux faits et aux deux lois essentielles de la pensée : identité et raison suffisante; la contingence, fondée sur l'inconnaissable, leur est contraire. C'est à ceux qui font l'hypothèse de la contingence qu'incombe la preuve, et la contingence échappe

précisément par nature à toute preuve. Il faut donc s'en tenir aux principes d'identité et de raison suffisante. Comme l'identité, la raison suffisante est d'abord une forme irrésistible de la pensée, soit *a priori*, soit *a posteriori*; elle est de plus le postulat nécessaire de toute science et de toute pratique; enfin elle est toujours vérifiée et jamais contredite par l'expérience bien interprétée; d'où il suit que nous avons toutes les raisons d'admettre des raisons aux choses et aucune raison de ne pas admettre des raisons. Demander davantage, c'est demander trop. Rien de plus vide que les raisonnements sur le possible et l'impossible, sur le contingent. Si le soleil venait à tomber pendant que j'écris? Si Aldébaran venait à s'éteindre? Est-il même bien sûr que je mourrai? Puisqu'il peut y avoir des « commencements absolus », il n'est pas impossible que mon existence se mette à recommencer absolument; puisqu'il y a un résidu « contingent » sous le déterminisme de la nature, je réussirai peut-être à tirer de cet arrière-fonds inconnaissable mon immortalité en chair et en os. Dans la voie des possibilités en l'air, la folle du logis peut voleter où elle voudra; pendant ce temps, la science cultiver son jardin.

VI

Après avoir dit : le variable et le nouveau, c'est le libre, il restait à dire, plus abstraitement encore : le différent, c'est le libre.

Le germe de cette théorie se trouve déjà dans Hume. L'effet, a-t-il dit, est différent de la cause : or, pour qu'il en soit différent, il faut bien qu'il soit incomplètement déterminé par elle. La détermination ne porte donc pas sur tout l'objet appelé effet; il doit y avoir en celui-ci coexistence de l'indétermination et de la détermination, comme du différent et du ressemblant.

On le voit, Hume joue ici sur le sens du mot déterminé, qui peut signifier une production *ex nihilo*, ou simplement la production d'un changement dans une chose déjà existante et subissant déjà l'action d'autres causes. Un phénomène n'est jamais « complètement déterminé » par une seule cause, sans doute, mais il l'est par un ensemble de causes et même, en remontant toujours plus haut, par l'universalité des causes; il n'en est que plus déterminé. C'est donc encore un sophisme que de voir l'indétermination dans un être au delà des limites où s'épuise l'action d'une cause particulière sur cet être. La bille que lance le doigt de l'enfant n'est pas tout entière déterminée par l'enfant; son mouvement même n'est pas tout entier déterminé par le doigt; en résulte-t-il que la bille ait dans son sein indétermi-

nation? Non, elle a simplement d'autres déterminations que celles qui sont explicables par le doigt de l'enfant.

On n'en a pas moins édifié une métaphysique sur le paralogisme de Hume. — Tout phénomène a deux faces, du causal et de l'absolu. Du côté par où il ressemble à d'autres, il est causé et causant; du côté par où il diffère, il n'est ni causé ni causant : il est « libre ». Conclusion finale : la causalité ne régit que l'identique; le différent, n'étant ni causé ni causant, est « absolu »[1]. — Par malheur, c'est là précisément le suicide du système. Si, en effet, le même cause seul le même, c'est alors qu'on ne pourra plus distinguer l'effet de la cause; car cette distinction supposerait quelque différence entre les deux. Dans cette théorie, ce qui cause ne cause rien de différent de ce qui existait déjà, ou, plus simplement, il n'existe ni effet ni cause. — « Il y a du différent et du nouveau; donc, dites-vous, ce nouveau n'a pas de cause. » — A quoi je réponds : — S'il n'y avait pas de nouveau, c'est alors qu'il n'y aurait pas besoin de cause. En d'autres termes, vous faites commencer l'indétermination, là où un effet *diffère* de sa cause, c'est-à-dire au point même où la cause s'exerce en déterminant un effet distinct d'elle. En outre c'est abusivement que vous donnez le nom de « liberté » à la qualité différentielle des choses, à ce qui fait, par exemple, que tel rayon de soleil est bleu, tandis que tel autre est rouge. A qui ferez-vous admettre que tout ce qui est *différent* soit, du même coup, absolu et libre? Il est certain que nous ne pouvons pas nous rendre compte, nous, de l'élément différentiel des choses, pas plus que de leur existence même; mais il n'y a pas là le moindre prétexte à contingence ou à liberté. D'ailleurs, ne pouvant, selon vous, ni être « produit par rien » ni « rien produire lui-même », le « libre » ainsi entendu serait l'absolue stérilité.

Si le nouveau était le libre, une peine nouvelle serait une peine libre, un plaisir nouveau serait un plaisir libre, l'écrasement de notre volonté par quelque nouvelle fatalité serait une fatalité libre. Cette conséquence dernière de la doctrine, qui en est, selon nous, la réduction à l'absurde, a été cependant acceptée. On a identifié le plaisir avec l'élément différentiel dans la vie affective, et on a dit que le plaisir était par cette même indétermination, liberté : — « Le plaisir, qui se traduit par mon vouloir, pouvait être ou ne pas être, il n'a pas de cause adéquate; partiellement il vient de rien. » — S'il en est ainsi, nous réclamons le même privilège pour la douleur. Elle aussi, ce semble, est un élément différentiel et original dans la vie

1. M. Gourd, *le Phénomène*, p. 212.

affective : rien ne diffère moins du plaisir de boire que la torture de la soif; la douleur est donc, elle aussi, « indéterminée »; en tant que différente du plaisir précédent elle vient partiellement de rien : c'est donc librement qu'on souffre.

Si nous avons parlé de ce système subtil, c'est qu'il a eu le grand mérite de mettre en relief le fondement secret de toutes les théories de la contingence : s'appuyer sur ce que l'effet *diffère* de la cause pour soutenir qu'il est *contingent*; s'appuyer sur ce qui rend nécessaire la présence d'une cause, à savoir le *changement*, pour soutenir l'absence de cause !

VII

La tendance des doctrines que nous examinons, c'est d'étendre à tout la liberté et la contingence, si bien que la liberté finit par s'identifier avec le « phénomène » lui-même, avec le devenir. Le mysticisme du début se fond en une sorte de naturalisme vague, et c'est la vie inférieure, l'écoulement spontané des phénomènes internes, qui nous est présenté comme liberté.

Les plus raffinées des nouvelles théories, issues de Kant et de Schopenhauer, sont un retour aux mystères de l'Inde ou de la Judée. Pour expliquer l'origine et la nature illusoire de la science, y compris la science psychologique, on nous transporte de nouveau dans un Éden d'innocence absolue, qui n'est que la vie spontanée, irréfléchie, se laissant vivre, se laissant couler, existant en elle-même sans exister pour elle-même, torrent d'états indistincts, hétérogènes, indéfinis et indéfinissables. C'est la vie du rêve ou le rêve de la vie, à moins que ce ne soit la vie sans rêve comme sans pensée.

Les uns aperçoivent là ce qu'ils nomment la « durée pure », la durée entièrement dépouillée de tout ce qui est espace, nombre, homogénéité; et c'est ce devenir, ce flux de différences et de changements, qu'ils élèvent au-dessus de tout le reste. D'autres voient dans ce règne exclusif de la spontanéité la « vie mentale absolue », et ils l'opposent à la réflexion, qui, en produisant la science, produit aussi l' « illusion ».

Poussant jusqu'au bout, dans un très remarquable travail, la doctrine de Lotze et de M. Boutroux, M. Bergson fait de la variabilité une hétérogénéité tellement radicale, que les « états profonds » de la conscience deviennent chacun quelque chose d' « unique en son genre », où une cause ne peut plus reproduire son effet, parce qu'elle ne pourra se reproduire elle-même. Considérés en soi, les états de conscience profonds échappent à la causalité; ils n'ont même

aucun rapport avec la quantité, ils sont qualité pure; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire « s'ils sont un ou plusieurs », ni même « les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt ». La durée qu'ils créent ainsi est une durée dont les moments ne constituent pas « une multiplicité numérique ». — On le voit, nous flottons plus que jamais dans l'inconnaissable : toutes les catégories scientifiques perdent ici leur application, y compris celles d'unité et de multiplicité, si simples pourtant et si élémentaires. La durée même, sous prétexte de la dépouiller de l'espace, on la réduit à un je ne sais quoi qui n'a plus du temps que le nom et qui est même par nature innomable. — Mais, peut-on demander d'abord, s'il n'y a aucune pluralité dans les états de conscience, comment le présent s'y distingue-t-il du passé et comment offrent-ils de la « durée »? Ne faut-il pas qu'il y ait réellement multiplicité si aujourd'hui est différent d'hier? Et nos états de conscience, quelque « profonds » qu'ils soient, ne sont-ils par *plusieurs* pas la seule raison que nous les discernons l'un de l'autre? Ne sont-ils pas même *extérieurs* et opposés l'un à l'autre, si, il y a un an, j'étais autre qu'aujourd'hui? Alors même que je ne pourrais parler d'*année*, de *jour* ou d'*heure* (ce qui suppose en effet l'espace et la révolution du soleil), si je me souviens d'avoir souffert de la faim au moment où je suis rassasié, n'y aura-t-il pas *ipso facto* pluralité d'états, extériorité mutuelle (dans le temps) de la faim à satisfaire et de la faim satisfaite? La continuité n'empêche pas la multiplicité, elle la suppose au contraire. Il est bien vrai que les nombres sont des artifices pour introduire des divisions dans le continu; mais, à ce point de vue, il n'y a pas plus *deux* étoiles qu'il n'y a *deux* douleurs : les étoiles sont reliées objectivement entre elles comme les douleurs. C'est le même moi, dit-on, qui croit apercevoir d'abord des états *distincts* et qui, fixant ensuite davantage son attention, « verra ces états se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main ». — Certes, la discontinuité de nos états n'est qu'apparente, comme celle de la neige même; mais, pour se fondre et se liquéfier, la neige ne cesse pas d'être sous l'empire des causes, et nos états intérieurs, de même, ont beau se fluidifier jusqu'à devenir insaisissables, comme l'air qui échappe aux doigts, ils n'en sont pas plus contingents.

Le « vrai moi », conclut-on, est celui dont les états à la fois indistincts et instables ne sauraient se dissocier sans changer de nature, se fixer ou s'exprimer sans tomber dans le domaine commun; la vie intérieure se forme de phases successives dont chacune est seule de son espèce; c'est une hétérogénéité où on n'introduit l'homogène que par artifice. Dès lors, observerons-nous, ce prétendu « moi

profond », c'est précisément la partie spontanée, irréfléchie de notre être, qui vit sans dire *moi*. Quant à la liberté qu'on lui attribue et dont aucun moraliste, croyons-nous, ne sera satisfait, elle n'est plus une détermination réfléchie prise dans un moment critique : « le processus de notre activité libre se continue en quelque sorte à notre insu, à tous les moments de la durée, dans les profondeurs obscures de la conscience... L'étude, même approfondie, d'une action libre donnée ne tranchera pas le problème de la liberté. C'est la série tout entière de nos états de conscience hétérogènes qu'il faut considérer. » La liberté devient ainsi l'instable, l'indistinct, l'indéfinissable et l'indéterminable; c'est le flux de la vie en perpétuelle vicissitude, la « génération » d'Héraclite; c'est, si l'on préfère, le *nirvâna* de la durée pure, où nous sommes libres parce que nous ne savons plus ce que nous sommes. M. Bergson nous apprend d'ailleurs lui-même que le « rêve » nous replace dans des conditions qui nous permettent, non plus de mesurer la durée, mais de la sentir : « de quantité elle revient à l'état de qualité ». Faut-il donc dire que le rêve nous rend la conscience de notre vrai moi, de notre durée pure et, avec elle, la liberté? M. Bergson ajoute que « l'animal ne se représente probablement pas comme nous, en outre de ses sensations, un monde extérieur bien distinct de lui, qui soit la propriété commune de tous les êtres conscients; l'animal n'a pas ce « second moi », ce moi « de surface », dont « l'existence a des moments distincts », « dont les états se détachent les uns des autres et s'expriment sans peine par des mots ». Je le veux bien; mais l'animal est-il pour cela plus libre que l'homme raisonnable et raisonnant? Placer la liberté dans l'inconnaissable, là où la raison, la réflexion et la science n'ont plus de prise, c'est, au fond, la détruire.

VIII

A la suite du mysticisme et du naturalisme qu'il recouvre, nous allons voir poindre, par une évolution nécessaire, le scepticisme et le nihilisme. La science va sombrer dans cette recherche d'une existence « profonde », absolue même et dégagée de relations, où le phénomène deviendra précisément le seul noumène dont nous puissions affirmer l'existence.

On avait depuis longtemps accusé la réflexion de dénaturer les faits sur lesquels elle porte; aujourd'hui, poussant à l'extrême cette théorie, on déclare la réflexion absolument incapable de représenter les choses internes comme elles sont *en soi*. Sans doute, dit-on, la vie mentale spontanée est bien réelle; on nous accorde même qu'elle

est la seule réalité saisissable, et que Kant a eu tort de ne pas y voir l'immédiate identité du réel et de l'apparent. Relativement aux choses en soi, il y a un point que notre pensée sait, mais un seul : c'est qu'elles existent, puisque nous les sommes successivement, chaque fois pendant un instant fugitif et insaisissable à la connaissance proprement dite. Nous sommes dans « la vie mentale absolue » précisément quand un état de conscience n'est pas rattaché à ce qu'on appelle le moi. Seulement, de ces états de conscience absolus on ne peut parler. Pour en parler, il faut les penser, or, les penser, c'est-à-dire se les *représenter*, c'est s'en donner à soi-même non plus la réalité, mais l'illusion, en les défigurant, en les rendant relatifs. Chaque état de conscience n'existe donc en soi qu'autant qu'il n'est pas réfléchi, ni connu par ce que nous appelons notre moi. Connaître un état de conscience, c'est même une expression contradictoire, car le connaître, c'est évidemment ne pas le connaître *tel qu'il est*, ou plutôt tel qu'il était : en effet, il n'est déjà plus lui à ce moment où l'esprit remarque qu'il est en lui ou devant lui. La réflexion change l'état de conscience qu'elle veut saisir en un objet, interne sans doute, objet néanmoins. Or, quel que soit l'être qui connaît, il se fait illusion en tant qu'il croit connaître autre chose que lui-même, et lui-même au moment actuel, « cette autre chose lui parût-elle interne à lui-même ». L'objectivation, voilà l'illusion, voilà Maya[1].

Ainsi, dans cette métaphysique, avec la réflexion commence la dégradation, la chute. Ce qui cause cette chute, c'est l'acte de connaissance proprement dite. La connaissance peut se définir « la création de l'illusion ». Et si on entend par phénomène l'apparence en opposition avec les réalités en soi, c'est-à-dire avec les états de conscience spontanés, qui sont ce qu'ils sont sans se demander ce qu'ils sont et à la condition même de ne pas se le demander, la connaissance pourra aussi se définir la création du phénomène ou de l'apparence. La science psychologique est elle-même illusoire, et d'autant plus

1. Voir un très remarquable développement de ces idées dans une étude qu'a publiée la *Revue de métaphysique*, et qui est due à un jeune professeur de l'Athénée de Hasselt, M. Remacle. Cette étude fort subtile, souvent profonde, où beaucoup de vérités se mêlent à ce qui nous semble des erreurs ou des exagérations, nous a paru la révélation significative de cet état d'esprit ambigu, aujourd'hui en faveur, qui peut aussi bien aboutir au scepticisme qu'au mysticisme. Comme l'auteur est d'accord avec nous sur beaucoup de points et s'appuie même sur certains principes que nous avons soutenus, nous croyons devoir ici marquer la différence de certaines conclusions. Au reste, l'auteur a récemment donné de sa théorie une seconde forme, acceptable selon nous dans l'ensemble, à propos de notre livre sur la *Psychologie des idées-forces*. (Voir *Revue de métaphysique*, nov. 1893.)

qu'elle affecte davantage les formes d'une science objective. On peut la comparer à Tantale. Ce Tantale sait que la vie mentale n'est autre chose, dans ses profondeurs mystérieuses, « qu'un flux incessant de choses en soi »; mais, quand il veut être et sentir un de ces absolus, il constate que c'est parce qu'il le veut et tente que sa tentative est condamnée à un inévitable échec. Les psychologues et les métaphysiciens qui ont poursuivi la réalité inconnaissable, ne voient pas que leur poursuite même, leur poursuite seule était et serait toujours ce qui les empêcherait de la saisir. Ils s'éloignaient plus du but que l'humble pensée spontanée, non réfléchie, la pauvre pensée passive et résignée « qui se laisse être ce que l'ordre éternel veut sans doute qu'elle soit, qui se laisse être absolue, mais ne le sait pas ».

Pour nous, nous ne pouvons voir dans ces spéculations à la Schopenhauer qu'un mythe des plus ingénieux où certains faits d'observation sont transfigurés et altérés. Ni la spontanéité ne nous semble l'unique vérité, ni la réflexion erreur et faute, ni l'objectivation une foncière illusion, ni la représentation une défiguration, ni la vraie « vie mentale » une absence de relations échappant à toute connaissance.

D'abord, nous ne voyons aucune contradiction à « connaître » son état actuel, qui est alors simplement un état à la fois réel et connu. Quant aux états précédents, dès qu'ils sont connus, ils ne sont plus ce qu'ils étaient, sans doute : au moment où je me vois, je ne suis plus absolument le même qu'au moment où je ne me voyais pas; mais je ne suis pas non plus absolument autre, et, en tout cas, je ne perds rien de ma réalité par la conscience que j'en acquiers, pas plus que je ne perds la réalité de mon visage par la vision que j'en ai dans un miroir. L'état réfléchi, par exemple celui où je fais attention à ce qui se passe en moi, est aussi parfaitement réel que l'état spontané; il est, lui aussi, tel qu'il s'apparaît à lui-même au moment où il existe. La conscience est toujours de la conscience, et ce n'est pas parce qu'elle se regarde elle-même qu'elle cesse d'exister. L'illusion ne saurait donc se produire que dans le jugement porté sur les états précédents ou sur les états subséquents; elle ne peut se glisser que dans le souvenir et dans la prévision. Pour rappeler un exemple mille fois cité, quand je veux réfléchir sur ma colère et l'analyser, je la transforme et la calme. Mais la réflexion sur la colère n'en est pas moins elle-même un état de conscience tout aussi réel, tout aussi en soi et pour soi, que la colère spontanée. — Oui, sans doute, répond-on, mais il ne ressemble plus à cette dernière et ne peut nous la faire « connaître ».

— Il ne lui ressemble pas sous tous les rapports, mais il n'en diffère pas non plus sous tous les rapports, puisque, sous ma réflexion, subsiste le sentiment de ma colère évanouissante. Une lumière qui diminue d'intensité n'en garde pas moins les qualités caractéristiques de la lumière. Il n'y a pas, dans la conscience, de changement à vue annihilant d'un coup la réalité précédente pour lui substituer une réalité absolument nouvelle et créée *ex nihilo*; il y a prolongement du passé dans le présent même. Le passé a été parfaitement réel en soi et pour soi; ma réflexion actuelle sur le passé est, à son tour, parfaitement réelle en soi et pour soi. Elle n'est, sans doute, qu'une image inadéquate de l'état de conscience antérieur qu'elle se représente comme un objet; elle ne le saisit plus, lui, en soi, mais en elle-même, dans le contenu actuel de la conscience. Qu'importe, si les effets du passé y persistent encore et y deviennent connaissables?

Nous l'accordons d'ailleurs, quel que soit l' « objet » interne que le moi croie et dise saisir ou percevoir, sentir, en réalité l'état de conscience qui constitue l'affirmation *moi* saisit alors *la représentation* d'un précédent état de conscience, qui est et reste extérieur à lui dans sa réalité intime et qui ne se trouve en lui que transformé en représentation. Cela revient à dire que nous vivons dans le présent, non dans le passé, que l'image du passé en est une transformation présente. Mais cette transformation n'est pas nécessairement une pure déformation. La réflexion n'est que le passage du confus au distinct, de l'obscur au lumineux; ce passage, condition de la connaissance proprement dite, est une complication et, en somme, un enrichissement. Le moins se retrouve dans le plus.

C'est aussi à tort, croyons-nous, qu'on assimile l'objet intérieur de la réflexion aux objets extérieurs de la sensation. Ceux-ci, évidemment, ne peuvent être saisis ni connus en eux-mêmes, pas plus dans le présent que dans le passé : car ils sont d'autres êtres que le moi sentant. Mais, dans la conscience, si l'état passé est autre que le présent, il n'est point un autre être; c'est un moment différent d'une même existence liée et continue, où quelque chose de tous les moments antérieurs subsiste par son effet même dans le moment actuel. Quelque difficile que soit l'analyse de tous ces éléments internes et le ressouvenir de toutes les conditions qui ont amené le présent, il y a cependant unité de vie et de développement. Il faut donc convenir que je saisis et connais mes états intérieurs *passés* beaucoup plus *en eux-mêmes* que les objets extérieurs *présents*.

Certes, tout ce qui n'est pas actuellement conscient ou, en supposant la chose possible, éternellement conscient, tout ce qui a un

passé et un avenir, ne peut être objet d'une connaissance *absolue*; mais la connaissance scientifique n'a besoin que de saisir des *relations*, et précisément des relations temporelles. Pourvu que ces relations soient objectives et que je puisse prédire leur retour, il y a science d'objets indépendants de moi. Quand je réfléchis sur l'ébullition de l'eau, je ne la saisis, elle non plus, qu'à l'état de souvenir et dans ses relations. Il faut postuler que c'est la même eau à l'instant A et à l'instant B, et que notre mémoire, entre ces deux instants, n'a pas été anéantie, puis recréée avec de faux souvenirs tout inscrits d'avance. Je n'en *sais* pas moins que j'obtiendrai l'ébullition de l'eau en l'approchant du feu, quand elle aura atteint cent degrés; et la preuve, c'est qu'en effet l'eau bout. Pourquoi donc, si on admet une physique, se montrer si difficile en psychologie et prétendre que le jugement *je souffre* n'est pas une connaissance, le *je* qui juge ne pouvant connaître la souffrance telle qu'elle est ou telle qu'elle était? La psychologie n'est pas, assurément, une science de même nature que les autres, parce que, dans le domaine de la conscience, le spectateur est toujours acteur, sa vision est production; mais, s'il se voit agir et s'il peut dégager les lois de ses actions ou passions, il aura bien le droit de dire qu'il *connaît* des *relations* entre certains termes, et que ces *termes* mêmes lui sont *connus*, malgré les modifications et l'enrichissement que la *réflexion* leur a fait subir. La réflexion est une ascension et non une « chute ».

Il faudrait s'entendre : si je parle de la conscience actuelle et spontanée, on lui refuse le nom de connaissance sous prétexte qu'elle n'enveloppe pas rapports et raisons; si je parle de la réflexion sur les états de conscience, on dit qu'elle n'est pas connaissance parce que son objet n'est pas tout actuel ni tout adéquat à elle-même. Avec cette façon de raisonner, aucune connaissance ne sera possible. Et c'est bien, en effet, la conclusion à laquelle aboutirait cette doctrine, si on ne lui apportait pas de correctifs. La science en général, la science dont l'homme était si vain, n'est qu'une chimère, « une chimère qu'il a créée de son propre fonds depuis le jour où, dans l'orgueil d'une pensée humaine, est apparue, avec l'idée d'un moi, la possibilité et ensuite la nécessité de la réflexion ». Tel est le péché originel, le péché d'orgueil, le péché de science, identique au péché du *moi* et de l'individuation. La psychologie réelle, « ce qui constitue vraiment la science »,... n'a pas besoin d'être faite : « elle se fait toute seule, et la faire serait en réalité la défaire; elle est constituée par la vie même de chaque instant de la conscience, et de la conscience comme purement telle, même chez le dernier des êtres doués de conscience ». Il y a là une exagération. Il est bien

vrai que la *réalité* est constituée, en nous, par la vie même de chaque instant de notre conscience; mais, nous l'avons vu, quand cette réalité arrive à se souvenir de son passé et à prévoir son avenir par le dégagement de certaines lois, quelque symbolique qu'en soit l'expression, la réalité devient connaissance proprement dite et ne cesse pas pour cela d'être réelle : elle est simplement plus lumineuse et plus puissante. La conscience de ses « relations » ne lui enlève en rien sa vie « absolue ». La métaphysique de l'illusion, poussée à l'extrême, aboutirait à dire qu'il n'y a pas de psychologie ni de « science psychologique » : laissons-nous vivre, ne pensons rien, ne réfléchissons sur rien, ne sachons rien, et nous aurons vraiment « la science », surtout si nous sommes des animaux aussi « spontanés » que possible. Immobile sur son rocher, l'animal doué de « la pauvre pensée passive et spontanée » se borne à ouvrir de temps en temps ses valves, et encore ce mouvement volontaire, qui devient presque réfléchi après un certain nombre d'expériences, est déjà de trop : « l'illusion d'un objet extérieur », d'un objet à manger, commence à se projeter sur la « vie absolue ».

Ces « objets » dont on fait ainsi de pures illusions, et qu'on oppose à l'état de conscience spontanée sans sujet moi comme sans objet non-moi, on oublie que ce ne sont pas seulement les choses matérielles, mais les autres êtres sentants, et que, si le moi se pose, aussi pose-t-il d'autres moi. Cette position est-elle donc absolument illusoire? — Oui, nous dit-on; il ne faut voir, dans la position d'un objet autre que lui, qu'une « création du sujet même » : en saisissant ce prétendu objet, le sujet n'a rien saisi d'extérieur, rien « d'indépendant de lui-même ». — Êtes-vous donc ma « création » et n'avez-vous rien d' « indépendant » de moi? On pressent ce que deviendrait non seulement la science, mais la vie pratique avec cet illusionnisme transcendant.

En définitive, où M. Bergson voyait un *moi*, et un moi profond, d'autres penseurs ne pouvaient manquer bientôt, avec plus de logique, d'apercevoir précisément l'absence de moi, la réduction des états de conscience à un « en soi » que le moi ne peut essayer de connaître sans le détruire. Et si, par là, l'illusion de notre *moi* s'évanouit, en même temps s'évanouit l'illusion des autres *moi* — que cependant nous devons respecter et aimer. Quant à la liberté, que deviendra-t-elle dans les profondeurs de cette existence en soi? On peut le conclure des fortes paroles qui suivent : — « L'homme, nous dit M. Remacle, l'homme qui croit étreindre la Réalité par la réflexion n'étreint qu'un rêve créé par lui-même; et il est au contraire, lui, sans qu'il puisse l'apercevoir au moment même, l'éternel créé par

cette Réalité même, l'incessamment constitué, dans sa profondeur intime, par la série, sans commencement ni fin ni actualité à lui saisissables, des choses en soi, des Réalités. Il n'est pas seulement *agi*, comme disait Malebranche; il est *fait*, sans pouvoir, au moment où il est ce qu'il est fait, savoir ce qu'il est fait. » Cette absolue détermination de notre existence profonde et en soi, dont « l'actualité » même nous est insaisissable dans le présent — sans parler de son passé ou de son avenir — l'appellera-t-on encore liberté? C'est la liberté de l'eau qui coule sans se connaître, des gouttes du fleuve héraclitéen, que Cratyle déclarait ne pouvoir même nommer, tout nom étant un effort pour fixer ce qui fuit d'une fuite éternelle.

IX

On a eu tort d'étendre à la science tout entière un mouvement de réaction qui pouvait être légitime contre les empiétements de telle science particulière. Il était très juste de refuser aux sciences les plus abstraites et les plus vides le droit de se déclarer seules déterminantes, seules causales, seules en possession du secret universel. Par exemple, dire que toutes les déterminations et, conséquemment, toutes les explications sont *exclusivement* mathématiques, c'était vouloir renfermer le réel dans une seule de ses manifestations et dans la plus extérieure : c'était réduire l'objet à sa silhouette. En ce sens, le mouvement philosophique contemporain, qui tend à enlever à la géométrie ou à la mécanique la prétention d' « expliquer » le psychique, est parfaitement légitime, et nous-même y avons contribué pour notre part. Encore faut-il ne pas oublier que, sans être tout, les mathématiques et la mécanique *conditionnent* tout ce qui est multiple et changeant dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire, en somme, tout ce que nous pouvons vraiment *connaître* et même penser d'une pensée positive.

Mais, de ce que tel genre particulier de déterminations n'empêche pas d'autres genres de déterminations, les modernes partisans de la contingence ont voulu conclure que ces dernières déterminations étaient des indéterminations et devaient dès lors échapper à la science. L'erreur est visible. Si une douleur n'est pas expliquée tout entière par cette loi que deux et deux font quatre, ou par cette autre que les angles d'un triangle valent deux droits, ou par cette autre que la vitesse dans telles circonstances est proportionnelle à la masse, etc., il en résulte simplement que la douleur est déterminée par des lois plus profondes, outre celles-là. Le vrai problème est donc de trouver l'échelle graduée des raisons explicatives — non

pas une « limitation » des lois et des causes, mais, tout au contraire, une extension nouvelle des lois et des causes. Il importe, par exemple, de savoir si les lois psychiques sont plus fondamentales, plus expressives de la réalité, plus adéquates que les lois simplement mathématiques ou mécaniques, mais il n'est nullement essentiel à la vie psychique et morale d'être *sans lois*, de réaliser dans sa sphère le hasard sous le faux nom de contingence. La limite réelle des déterminations à nous connues ne prouve rien contre l'existence d'*autres* déterminations à nous inconnues. Si donc, encore une fois, les mathématiques et la mécanique ne suffisent pas à expliquer tout, il faut en conclure l'existence d'une non-détermination par la mécanique, qui n'exclut pas et appelle une détermination par quelque chose de différent. Pour notre part (et nous avons mainte fois essayé d'en donner les raisons), nous croyons que les déterminations les plus radicales, celles qui expliquent les autres, sont des déterminations d'ordre psychique; mais c'est qu'elles sont précisément les plus déterminées de toutes. Par exemple, la loi psychique qui fait désirer le plaisir et repousser la peine est, à nos yeux, plus profondément déterminée et déterminante que les lois du choc, qui, probablement, n'en sont elles-mêmes que des dérivés. La substitution, par cette méthode, d'un déterminisme vraiment primaire à un déterminisme secondaire n'a rien de commun avec l'indéterminisme : n'être pas déterminé par l'inférieur n'empêche point et, au contraire, permet d'être déterminé par le supérieur.

Si de plus l'on rejette le dualisme pour y substituer le monisme, il en résulte que les formes de l'être sont une hiérarchie, montant de ce qu'on nomme matière à ce qu'on nomme esprit, et que les deux, au fond, sont le développement d'une même activité. De là on conclura encore, et avec raison, que nulle part il n'y a d'action purement mécanique, que l'action psychique, loin d'être une dérogation aux lois de la nature, est, au contraire, le fond même des lois de la nature. Mais, quand on ajoute, avec Lotze, avec M. Renouvier et M. Boutroux, que l'action psychique introduit dans la nature la contingence, on oublie que, s'il y a quelque chose de non contingent, c'est l'action psychique. Sous sa forme intellectuelle, qui est la pensée, elle est la détermination logique et mathématique. Sous sa forme sensitive, elle est la détermination par contrainte; sous sa forme volitive, elle est la détermination par attrait au plus grand bien senti ou désiré. Pour n'avoir pas le caractère brutal de la nécessité dite physique, la détermination volitive n'en reste pas moins ce qu'il y a de plus étranger à l'indifférence, au hasard, à la contingence. La vraie liberté consiste à être déterminé au meilleur

par l'idée même qu'on en a, jointe à l'idée du pouvoir qu'on a de le réaliser. Quoiqu'il y ait ici une attraction psychique et non une simple impulsion mécanique, la possibilité du contraire n'en est que mieux exclue; si bien que la liberté est la consommation du déterminisme, son élévation au plus haut degré d'infaillibilité.

Par cela même que nous considérons ainsi le vouloir comme primordial, il est clair que, s'il n'est pas indéterminé, il n'est pas non plus, en son fond, déterminé du dehors, ni passivement produit par une force supérieure. Il ne faut donc pas se figurer les lois du monde comme constituant par elles-mêmes un empire de formes nécessaires en soi, exclusives de tout progrès, un archétype absolu, jouant le rôle d'un *fatum* primitif qui s'imposerait à la volonté. Lotze et ses partisans auraient eu raison s'ils s'étaient bornés à dire que le Réel seul existe et produit par son existence l'apparence d'une nécessité logique ou mathématique qui le *précéderait* : ainsi le corps vivant forme en soi la charpente osseuse autour de laquelle il semble s'être développé. Mais, de ce que le réel est le principe des lois et non leur effet, il n'en résulte nullement que sa vie soit un devenir arbitraire. Si l'être vivant produit la charpente osseuse, c'est qu'elle est l'expression de sa nature ou, si l'on préfère, de sa volonté de vivre, agissant dans tel ou tel milieu, et qu'il a besoin de cette forme pour se soutenir. La vie engendre la loi et se développe selon la loi; elle est elle-même loi vivante ; elle est à elle-même sa propre nécessité.

Concluons que le mouvement actuel de la philosophie indéterministe est la déviation, essentiellement provisoire et passagère, d'un mouvement légitime contre les excès du rationalisme ou de l'intellectualisme, qui avaient abouti à une sorte de fatalisme mathématique. S'il était juste de soutenir le primat de la volonté, encore eût-il fallu se faire de la volonté même une notion qui ne l'identifiât point avec une puissance irraisonnable. Là est précisément, à nos yeux, le tort des divers systèmes dont nous avons vu la succession et la transformation logique. Ils nous ont paru tous des applications injustifiées de l'inconnaissable, soit dans le domaine de la cosmologie, soit dans celui de la psychologie. On ne peut accorder à Lotze et ses successeurs que l'inconnaissable, en tant que tel, soit contingent, c'est-à-dire que le contraire de son existence soit possible; on ne peut dire non plus, avec d'autres philosophes, qu'il soit une existence nécessitée et comme poussée *à tergo* dans un mouvement sans fin. Nous l'avons vu, les catégories de possibilité, d'impossibilité, de contingence — comme aussi de nécessité — ne sauraient s'appliquer à une chose absolument indéterminable, de laquelle nous disons sim-

plement qu'il *n'est pas pour nous* certain qu'elle ne soit *rien* en elle-même.

Quant à l'actuelle réaction contre la science, nous y avons reconnu une réaction contre la raison, et, peut-être montrerons-nous plus tard qu'elle est aussi, malgré les apparences, une réaction contre la véritable morale. Elle provient, en somme, de cette vaste *ignoratio elenchi* que nous avons mise en lumière. La vraie question était de montrer qu'il y a, au-dessus des raisons mécaniques, des raisons psychiques et morales; au lieu d'établir ce point, on a prétendu montrer qu'il y avait des actions psychiques et morales échappant aux raisons. Pour arriver là, on a enchaîné avec ingéniosité une série de paralogismes sur les difficultés inhérentes aux idées de commencement, de variabilité, de nouveauté, d'hétérogénéité, de différence; la conclusion dépassait à chaque fois les prémisses. Ce procédé illogique était d'ailleurs le seul qui pût paraître établir une contingence quelconque, puisque le contingent est lui-même un résultat dépassant ses conditions et échappant à toute science possible. Pour nous, nous croyons que rien de durable pourra ainsi s'édifier contre la science. Il ne faut donc nier ni la valeur de la science ni la possibilité problématique, au delà de notre science, d'une limite indéterminée qui serait à jamais X. Mais cet indéterminé, en supposant qu'il existe, ne peut être que transcendant et doit rester transcendant. Vouloir en faire un usage immanent pour mettre en suspicion l'autorité de la raison sur son propre domaine, voilà ce que ni les savants ni les philosophes ne sauraient accepter sans renoncer tout ensemble à la science et à la philosophie. En croyant par là favoriser un nouvel idéalisme et une nouvelle conception de la liberté, on favoriserait, en réalité, un matérialisme brut et un nouveau fatalisme, car il n'y a rien qui ressemble plus à la matière, à l'ὕλη, à l'ἄπειρον, à l'ἀνάγκη des anciens, qu'une force inconnaissable, irrationnelle et aveugle, abîme où la pensée s'évanouit avec la volonté : ce n'est pas en s'éliminant, mais en s'achevant dans un principe qui l'enveloppe, que l'intelligence peut se dépasser elle-même, non pour se perdre, mais pour se retrouver en sa plénitude.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

OBSERVATIONS

SUR LA FAUSSE MÉMOIRE

J'avais étudié il y a quelques mois la fausse mémoire; je m'étais flatté d'en trouver l'explication, et je croyais même la tenir, quand de nouvelles observations, faites en vue de confirmer ma théorie, vinrent m'en démontrer la fausseté. Dans l'étude d'une anomalie si étrange, on n'est jamais au bout de ses surprises. Quand on est réduit à imaginer les phénomènes, quand on n'a pu soi-même en faire l'expérience, on risque de rester toujours au-dessous de la vérité. Mais l'impression des faits, sans faire entrevoir encore l'explication réelle, limite du moins le champ des explications possibles, permet de préjuger ce qu'on ignore, et d'éprouver déjà la valeur des hypothèses. C'est pourquoi je me risquerai à critiquer la théorie de M. Lalande, sans en avoir une autre à lui opposer : j'ajouterai que ses vues théoriques ont été d'abord en partie les miennes; peut-être lui ferai-je aussi partager les scrupules ou agréer les raisons pour lesquelles j'ai dû abandonner mes conclusions premières et ne puis adopter non plus la solution qu'il propose. J'aurai d'ailleurs à confirmer toutes ses observations; les faits de fausse mémoire se répètent étrangement; ils concordent en leurs moindres circonstances : si le fond en est bizarre, le détail en est uniforme et réglé.

Il faut d'abord distinguer la fausse mémoire, comme l'a très bien fait M. Lalande [1], de l'impression de *déjà vu*, explicable à la rigueur par l'analogie de la sensation présente et d'un souvenir ancien. La reconnaissance à faux est un fait commun, ordinaire, que tout le monde a éprouvé à des degrés divers; la fausse mémoire est un cas, une particularité aussi étrange et aussi complète que l'audition colorée. Il faut se défendre, à l'égard des faits étranges, de ce demi-scepticisme qui consiste à en atténuer l'étrangeté, à vouloir les rendre à tout prix naturels. Il faut les accepter ou les rejeter franchement, mais ne pas fausser l'impression qui s'en dégage. La

1. Voir le numéro de novembre 1893.

fausse mémoire n'est pas ce fait simple dont parle Lewes : « Il arrive en pays étranger que le détour brusque d'un sentier ou d'une rivière nous met en face de quelque paysage qu'il nous *semble* avoir autrefois contemplé. Introduit pour la première fois près d'une personne, on *sent* qu'on l'a déjà vue. En lisant dans un livre des pensées nouvelles, on *sent* qu'elles ont été présentes à l'esprit auparavant. » (Cité par Ribot, *Maladies de la mémoire*, p. 150.) La confusion signalée ici est une demi-illusion que la réflexion dissipe; la fausse mémoire est une illusion totale, que ne sauraient ébranler tous les raisonnements du monde. On ne réussit pas, même après coup, à s'en démontrer la fausseté. Un des sujets que j'ai interrogés, A..., raconte ainsi son cas : « Il m'est arrivé, un jour, me promenant à la campagne, de m'arrêter stupéfait en constatant que j'avais déjà *vécu identiquement* l'instant qui venait de s'écouler. Même paysage autour de moi, même heure de la journée, même état d'esprit. Notez bien qu'il ne s'agit pas d'un ressouvenir, d'une analogie avec une situation où on se serait déjà trouvé : c'est une *identité*, et je ne saurais trop le souligner. » Tous les sujets ont exactement la même impression. Il faut donner toute sa force à l'épithète de *déjà vu*, appliquée aux choses réellement nouvelles. C'est la *chose même* qu'on revoit, ce n'est pas la *même chose*, c'est-à-dire quelque chose d'équivalent ou de semblable. Tandis que le souvenir ordinaire est toujours effacé, partant quelque peu infidèle, ce qu'on appelle le *souvenir faux* est d'une précision mathématique, d'une fidélité absolue. S'agit-il par exemple d'un paysage, il est revu exactement tel qu'il a été vu, avec *tous* ses détails et particularités, avec les *mêmes* détails et particularités. Ces remarques, qu'on aurait pu faire à propos des observations anciennes, particulièrement à propos de celle que rapporte le Dr Arnold Pick (cité par Ribot), reçoivent une confirmation nouvelle des observations de M. Lalande. Tous les cas de fausse mémoire offrent donc cette particularité d'être le retour d'*une impression absolument identique*. Voilà ce qu'il faut savoir pour comprendre ou seulement pour reconnaître le phénomène, quand on ne l'a pas soi-même éprouvé. Car il ne faut pas croire que le fait se laisse clairement saisir. Un critique sujet à la fausse mémoire pouvait seul interpréter la pièce de Verlaine, intitulée *Kaléidoscope*.

Dans une rue, au cœur d'une ville de rêve,
Ce sera comme quand on a déjà vécu
Un instant à la fois très vague et très aigu.
. . . . . .
Ce sera comme quand on ignore des causes,
Un lent réveil après bien des métempsychoses.

Les choses seront plus les mêmes qu'autrefois.
. . . . . .
Ce sera si fatal qu'on en croira mourir...

C'est Lemaître qui souligne. Voici son commentaire sur ces vers dont le sens eût certainement échappé aux profanes : « En y réfléchissant, je crois que si on relit attentivement *Kaléidoscope*, on verra que l'obscurité est dans les choses plutôt que dans les mots ou dans leur assemblage. Le poète veut rendre ici un phénomène mental, très bizarre et très pénible, celui qui consiste à reconnaître ce qu'on n'a jamais vu. Cela vous est-il arrivé quelquefois? On croit se souvenir, on veut poursuivre et préciser une réminiscence; et elle fuit et se dissout à mesure, et cela devient atroce. C'est à ces moments-là qu'on se sent devenir fou. » (Lemaître, *les Contemporains*, t. IV, p. 105.)

Les personnes atteintes de fausse mémoire ne savent pas toujours analyser ce qu'elles éprouvent; elles ne savent pas non plus combien leur affection est exceptionnelle et rare, elles croient être entendues au premier mot et ne s'expliquent pas assez. De là bien des méprises de leur part et de la part des observateurs. Il y a tout un groupe de cas que j'appellerai *obscurs ou douteux*. Ainsi, une personne qui a de la fausse mémoire, L..., m'a dit avoir retrouvé la description de son cas dans Loti. J'ignore quel passage elle avait en vue; mais, ayant eu plus tard l'occasion de lire *le Roman d'un enfant*, je fus à la piste de tout ce qui pouvait passer pour une allusion à la fausse mémoire. Je notai plusieurs passages, mais dont aucun n'est probant. Ainsi on ne peut rien conclure de ce que les vers suivants de *Rolla*, que Loti cite et souligne, aient fait sur lui grande impression [1] :

Jacques était immobile et regardait Marie;
Je ne sais ce qu'avait cette femme endormie,
D'étrange dans ses traits, de grand, *de déjà vu.*

Le texte qui suit est plus clair. Loti conte que la première fois qu'il vit la mer, il crut la reconnaître : « Devant moi, quelque chose apparaissait, quelque chose de sombre et de bruissant qui avait surgi de tous les côtés en même temps et qui semblait ne pas finir, une étendue en mouvement qui me donnait le vertige mortel... Evidemment, *c'était ça*; pas une minute d'hésitation ni même d'étonnement *que ce fût ainsi* : non, rien que de l'épouvante; je *reconnaissais* et je tremblais. C'était d'un vert presque noir, ça semblait instable, perfide, engloutissant; ça remuait et ça se démenait par-

1. Dans l'édition de Musset que j'ai entre les mains, les mots « *déjà vu* » sont également soulignés.

tout à la fois avec un air de méchanceté sinistre. Au-dessus s'étendait un ciel tout d'une pièce, d'un gris foncé, comme un manteau lourd.

« Très loin, très loin seulement, à d'inappréciables profondeurs d'horizon, on apercevait une déchirure, un jour entre le ciel et les eaux, une longue fente vide, d'une claire pâleur jaune...

« Pour la *reconnaître* ainsi, la mer, l'avais-je déjà vue?

« Peut-être inconsciemment, lorsque vers l'âge de cinq ou six mois, on m'avait emmené dans l'île, chez ma grand'tante, sœur de ma grand'mère. Ou bien avait-elle été si souvent regardée par nos ancêtres marins, que j'étais né ayant déjà dans la tête un reflet confus de son immensité[1]. » (*Le Roman d'un enfant*, p. 18.) Y a-t-il là rien de plus qu'un de ces mensonges spontanés que crée à toute heure l'imagination des enfants? On ne sait. Un sujet, Bol..., qui n'a pas du tout de fausse mémoire[2], mais qui a beaucoup de ces confusions dont parle Lewes, me dit aussi que la première fois qu'il vit le lever du soleil, il crut l'avoir vu et le reconnaître; mais il suppose que c'est là un ressouvenir de ses visites aux musées et de ses lectures. Un autre sujet, Ant..., raconte qu'à l'âge de huit à dix ans, en entrant pour la première fois à Châteauneuf, il eut la sensation très nette d'avoir vu déjà l'église, la place, la disposition et la forme des maisons; ce qui rend le fait plus étrange, c'est qu'il avait toujours soutenu à ses parents qu'il connaissait Châteauneuf avant d'y aller. Depuis, Ant... n'a jamais eu de fausse mémoire. Aussi, j'incline à penser qu'il en est de l'enfant comme des fous; le fou ne croit d'abord à ses hallucinations qu'à demi, il avoue, si on le presse, qu'il n'est peut-être pas sûr qu'il ait été un loup, puis un éléphant, puis un rat; il n'arrive que par degrés à se convaincre de la réalité de ses visions. De même, l'enfant joue ses rêves, et finit, comme le fou, par les objectiver. Sa vie est une perpétuelle auto-suggestion. Il pourra se convaincre qu'il se souvient d'une chose entièrement nouvelle, s'il s'est juré de s'en souvenir. M. Lalande dit que les cas de fausse mémoire sont très fréquents chez les enfants. Je n'ai eu l'occasion d'en observer aucun, mais j'ai noté comme lui que la fausse mémoire paraît se rencontrer exclusivement dans la jeunesse. Je l'ai vu décroître à partir de vingt ans, je ne l'ai plus constatée après trente. Je suis donc tenté d'admettre par analogie que la fausse mémoire doit être commune chez les enfants; mais je crois

1. Tous les mots soulignés sont soulignés par Loti.

2. Un autre sujet, C..., qui a de la fausse mémoire, n'a pas de ces erreurs de mémoire, que j'appelle *confusions*.

aussi qu'elle peut leur être très souvent attribuée par méprise; et, étant donnée la difficulté d'obtenir d'eux des réponses précises et vraiment sincères, on fera bien de tenir pour douteux tous les cas qu'ils présentent [1]. Pour ce qui est du cas de Loti, en particulier, je crois qu'il n'appartient pas du tout à la paramnésie, quoiqu'une personne atteinte de paramnésie véritable ait pu s'y tromper. Loti cherche et découvre les analogies des choses, s'applique à les sentir, les sent en effet, et avec une telle force que toute différence s'efface et disparaît. Le mot de Lucrèce : *Eadem sunt omnia semper*, a pour lui un sens défini, précis, et non pas général et abstrait, il se traduit en une impression vive, singulière, unique; il prend la forme d'un petit fait, d'une anecdote. Écoutons plutôt : un jour, étant enfant, Loti vit un rayon de soleil plongeant obliquement dans un escalier par une fenêtre, et éprouva une impression poignante de tristesse.

« Des années et des années passèrent; devenu homme, ayant vu les deux bouts du monde et couru toutes les aventures, il m'arriva d'habiter, pendant un automne et un hiver, une maison isolée au fond d'un faubourg de Stamboul. Là, sur le mur de mon escalier, chaque soir, à la même heure, un rayon de soleil arrivé par une fenêtre, glissait en biais; il éclairait une sorte de niche qui était creusée dans la pierre et où j'avais posé une amphore d'Athènes. Eh bien, je n'ai jamais pu voir descendre ce rayon sans penser à l'autre, celui de ce dimanche d'autrefois, et sans éprouver la même, précisément *la même* impression triste, à peine atténuée par le temps et toujours aussi pleine de mystère. » (*Ibid.*, p. 29.)

Si le fait rapporté plus haut par Loti est peut-être de la fausse mémoire, celui-ci à coup sûr n'en est pas. Retrouver une impression, la retrouver pleine, entière, identique, c'est là de la mémoire affective, la plus délicate et la plus exquise, ce n'est point de la paramnésie. Et si l'on peut imaginer si présentement le passé, on peut aussi bien peut-être imaginer l'avenir, le pressentir, le deviner et avoir l'illusion, quand il arrive, de le connaître déjà. Par là même que le don de saisir les analogies est tel chez Loti qu'il produit la sensation de l'identité des choses passées et présentes, il peut produire aussi à la rigueur la sensation de l'identité des choses rêvées par avance et présentement perçues. On insiste sur ces cas pour

1. Depuis que ces lignes sont écrites, j'ai eu occasion d'observer la fausse mémoire chez un enfant, M..., dont le cas est héréditaire. Sa mère, sa grand'mère, son oncle ont ou ont eu de la fausse mémoire simple, sans pressentiment. C..., dont je parle plus loin, a de la paramnésie depuis son enfance, et est fils d'un paramnésique.

montrer combien les plus fines analyses peuvent être incertaines et confuses. C'est pourquoi on propose de ranger les cas de fausse mémoire en deux groupes : les *cas douteux*, les cas *nets et tranchés*. Les premiers sont ceux pour lesquels on n'a pas acquis la preuve que le mot par lequel s'exprime la fausse mémoire : « J'ai senti cela », ne peut être traduit par « quelque chose comme cela ». Il faut partir de ce fait que la fausse mémoire atteint la plénitude de l'illusion. On est sûr que l'impression ressentie l'a été déjà ; on ne s'explique pas comment, on ne sait pas quand elle l'a été ; on a toutes les raisons de la croire nouvelle ; mais c'est en vain qu'on se pénètre de ces raisons ; l'impression est plus forte que l'évidence du raisonnement.

Si le sujet soupçonne ou admet comme possible que l'identité qu'il établit entre la perception et le souvenir provient d'une ressemblance qu'il exagère, et non pas de la réapparition d'un état d'âme éprouvé, alors il y a *confusion* et non pas *souvenir faux*. La confusion est une erreur partielle, aisément explicable, et dont on peut revenir ; la fausse mémoire est une erreur totale, incompréhensible pour celui qui l'éprouve et que la réflexion ne peut corriger ni réduire. La confusion porte sur un fait, un détail ; la fausse mémoire est une « tranche de vie » qui serait découpée dans le présent et transportée dans le passé ; elle ne porte pas sur une perception isolée, mais sur le total des perceptions ou états effectifs éprouvés à un moment donné. Ainsi, dans la fausse mémoire, ce n'est pas seulement le même paysage qu'on revoit, à la même heure du jour, avec le même éclairage, les mêmes nuages au ciel, ce sont, en face de ce paysage, les mêmes émotions qu'on retrouve, exactement, par exemple, la même nuance de mélancolie et de tristesse, c'est le même fait perçu et la même façon de le percevoir. Tout état de conscience a sa qualité propre, son originalité ; chacun sent que, pour être l'écho de la perception, le souvenir n'en a pas moins et n'en doit pas moins avoir son caractère *sui generis* ; dans le cas du *souvenir faux*, c'est précisément ce qu'on ne sent plus ; le principe des indiscernables est violé.

De là vient que la fausse mémoire cause toujours à l'esprit ce trouble particulier qu'on éprouve devant l'inexplicable ; c'est là encore ce qui la distingue de la simple confusion. L'émotion ressentie, comme l'a dit M. Lalande, est d'ailleurs fort variable : elle va de la simple surprise jusqu'à la terreur. Un de nos sujets, L., dit qu'à un moment où ses troubles de mémoire étaient devenus fréquents, elle crut sérieusement être en danger de devenir folle. On a cité plus haut le mot de Lemaître : « à ces moments-là on se sent devenir

fou ». Cependant l'émotion est en général beaucoup plus faible : les sujets d'ordinaire sont plus intéressés par leur cas qu'ils n'en sont effrayés. T... m'écrit : « Cette sensation (la fausse mémoire) a toujours été assez fugitive, laissant après elle une impression de tristesse qui peut s'expliquer à la rigueur par le je ne sais quoi de troublant et de surnaturel que fait au *premier abord* ce genre d'impressions; cela me cause aussi un léger *agacement* comme pour tout ce qui intrigue et qu'on ne peut complètement s'expliquer; peut-être d'ailleurs ne faudrait-il voir dans l'expression de tristesse dont je parle qu'un fond de mélancolie inhérente à ma nature. » La plupart des sujets, quelle que soit la gravité de leur cas, parlent de la fausse mémoire comme d'un phénomène simplement curieux; il semble qu'ils restent plutôt au-dessous de l'émotion qu'ils devraient éprouver, et qu'on leur suppose. Le phénomène serait donc moins troublant en lui-même que par les réflexions qu'il fait naître et les inductions qu'on en tire. Il paraît que, suivant sa nature d'esprit, on prend plus ou moins facilement son parti de l'illogique et du mystère. Dans la fausse mémoire, il n'y a rien de plus que le saisissement produit par un fait incompréhensible, tout d'un coup apparu, aussitôt évanoui. Mais cela peut être le point de départ de réflexions qui aiguisent et transforment l'émotion. Voici d'ailleurs la plus fine analyse qui ait été donnée du fait : « Comment expliquer cela? Oh! que nous nous connaissons mal! C'est que notre vie intellectuelle est en grande partie inconsciente. Continuellement les objets font sur notre cerveau des impressions dont nous ne nous apercevons pas et qui s'y emmagasinent sans que nous en soyons avertis. A certains moments, sous un choc extérieur, ces impressions ignorées de nous se réveillent à demi; nous en prenons subitement conscience, avec plus ou moins de netteté, mais toujours sans être informés d'où elles nous sont venues, sans pouvoir les éclaircir ni les ramener à leur cause. Et c'est de cette ignorance et de cette impuissance que nous nous inquiétons. Ce demi-jour soudainement ouvert sur tout ce que nous portons en nous d'inconnu nous fait peur. Nous souffrons de sentir que ce qui se passe en nous à cette heure ne dépend pas de nous et que nous ne pouvons point, comme à l'ordinaire, nous faire illusion là-dessus.... » (Lemaître, *les Contemporains*, t. IV, p. 105 et 106.)

Tout ce qui précède n'a pour but que de préciser le fait de la fausse mémoire et de lui maintenir son caractère d'étrangeté. On tient que la fausse mémoire est un cas. Est-ce à dire que ce soit un cas pathologique? Pour ma part, je ne le crois pas, non plus que M. Lalande. Les personnes chez qui j'ai observé la fausse mémoire sont la plupart bien équilibrées, d'une intelligence au-dessus de la moyenne,

quelques-unes même sont remarquablement douées. Elles ont tout au plus dans l'esprit un grain d'originalité. Je rapporterai à ce sujet, sans y attacher d'importance, le fait suivant : Une personne qui m'a aidé dans mon enquête sur la fausse mémoire, me dit : « Je n'ai jamais pour ma part éprouvé rien de semblable, mais j'ai idée que, si la fausse mémoire est aussi commune qu'on l'assure, telle et telle de mes amies doivent en avoir. » Ce qui s'est trouvé vrai. La fausse mémoire paraît soumise à l'hérédité : je l'ai rencontrée chez deux sœurs, chez un frère et une sœur, chez deux cousines. Elle s'est trouvée accompagnée dans un cas d'audition colorée, dans un autre d'hallucinations. Elle paraît liée à la nervosité, elle semble diminuer avec l'âge. Je la crois assez commune, moins pourtant qu'on ne l'a prétendu. On a dû enregistrer plus d'une fois des cas douteux.

Tenons-nous-en pour notre part au type franc. Il est lui-même *complet* et *incomplet*. Je distingue par là la fausse mémoire *avec* ou *sans pressentiment*. La fausse mémoire simple et incomplète, la seule que j'aie d'abord connue, serait à la rigueur explicable. Je me l'étais expliquée, comme M. Lalande, par un moment d'absence, suivi d'un brusque réveil de l'attention. Soit un paysage qu'on regarde sans voir : son image flottante traverse l'esprit sans laisser de traces. On ne l'entrevoit que pour l'oublier. Mais il n'y a pas d'oubli absolu : tout état mental, si faible qu'il soit, si inaperçu qu'il ait été, peut toujours renaître et renaître avec une intensité que primitivement il n'avait pas. Supposons que l'esprit s'éveille de sa torpeur; le paysage que tout à l'heure, comme dirait Leibniz, on percevait sans l'apercevoir, maintenant on l'aperçoit en éprouvant la sensation étrange de l'avoir déjà perçu. Le souvenir surgit des ténèbres de l'inconscient, et il dissipe ces ténèbres. La contiguïté et la similarité de la perception primitive, objet du souvenir, et de la perception actuellement éprouvée, qui est le prolongement de la première, expliquent la fausse mémoire : ces deux perceptions s'associent sans pouvoir fusionner; de là un souvenir qui fait l'effet d'une perception et une perception qui fait l'effet d'un souvenir. Cette explication, il est vrai, suppose que le souvenir faux est précédé d'un moment d'absence, auquel il fait suite immédiatement. L'observation n'établit pas que cette absence ait toujours lieu. Mais par absence j'entends tout état d'inattention, état qui peut se produire sans qu'on s'en souvienne, sans même qu'on s'en doute.

Il resterait à expliquer pourquoi l'illusion de la fausse mémoire ne dure pas. C'est une erreur qui ne peut être réfutée et qui se dissipe d'elle-même. Elle ressemble à ces cauchemars qui subsistent un moment après le réveil et fuient devant l'esprit qui veut les saisir.

« L'effort que je fis pour fixer la date du souvenir, écrit A..., chassa l'hallucination qui d'ailleurs ne dure jamais qu'une fraction de seconde. » On serait tenté de croire que le sujet, ne pouvant justifier son impression, la nie, qu'il oppose le raisonnement au fait, qu'il tient pour non avenu ce qu'il ne peut comprendre, qu'il doute de sa mémoire pour ne pas douter de sa raison. La vérité est qu'il n'a pas à se défendre contre son impression; elle lui échappe. J'ajoute que sa raison, quand elle intervient, prend le parti de sa mémoire; la mémoire dite fausse est donc vraie, mais elle traverse l'esprit comme une flèche; la rapidité de son vol devient justement pour l'esprit une raison de douter qu'elle soit réelle.

J'ignorais encore, quand je m'arrêtai à cette explication, les particularités les plus curieuses de la fausse mémoire. Je devais découvrir que mon explication est fausse : comme elle ne s'applique pas à tous les cas, il y a lieu de croire en effet qu'elle ne vaut pour aucun. Certains sujets ne reconnaissent pas seulement comme passés les événements présents, mais ils les prévoient ou plutôt les attendent; à vrai dire, ils s'avouent incapables d'en prédire aucun, mais ils n'en sont pas moins persuadés, quand ces événements arrivent, qu'ils auraient pu les prévoir, car ils les reconnaissent, ils s'en souviennent. Telle est la forme complète de la fausse mémoire. L... et C..., pendant qu'ils assistent à une conversation, à laquelle même ils prennent part, ont conscience d'avoir entendu déjà cette conversation, dans les mêmes circonstances, entre les mêmes personnes, débitée du même ton, etc. C... raconte qu'à son examen d'histoire au baccalauréat, il lui semblait s'être entendu déjà poser les mêmes questions, par le même professeur, parlant dans la même salle, avec la même voix. Ses propres réponses, il lui semblait qu'il les avait déjà faites; il se réentendait lui-même. Tout cela lui paraissait une chose arrivée déjà. C'est au cours des entretiens que la fausse mémoire complète se produit le plus souvent. Chez C... l'illusion dure à peu près cinq minutes. Le même sujet raconte qu'invité à dîner chez une personne, il eut la sensation très nette de reconnaître la maison, où il n'était jamais entré, le couloir qui accède au salon, le salon avec sa table carrée et ses livres posés dessus, et de réentendre la conversation qui se tint là. Ce cas complexe réduit à néant l'explication proposée plus haut. On ne peut parler en effet d'une absence d'esprit, quand le sujet soutient une conversation, passe un examen; l'esprit devrait alors s'échapper et se ressaisir à tous moments; car ce n'est pas la conversation prise en bloc qui est rejetée dans le passé, ce sont toutes les phrases de la conversation que le sujet reconnaît à mesure, qu'il se rappelle ou croit se rappeler une à une.

Le phénomène ne s'explique plus. Dira-t-on que les événements ont été pressentis, absolument connus (il faut cela), avant qu'ils se produisent. M. Lalande va jusque-là; il admet un sens télépathique, percevant par avance les faits qu'on ne manquera pas de *reconnaître*, quand ils tomberont ensuite sous le sens ordinaire. Mais je ne vois pas bien que compliquer la fausse mémoire de télépathie, ce soit se conformer à la loi de parcimonie. La vraie parcimonie serait de s'en tenir à l'anomalie constatée, il ne sert point d'en invoquer une autre. J'ai constaté une seule fois les pressentiments joints à la paramnésie. Mais le cas ne prouve rien pour la fausse mémoire, il conclut seulement contre la télépathie. L... avait le pressentiment qu'elle gagnerait à une loterie; elle le déclara d'avance à plusieurs personnes; et ensuite, le jour du tirage, elle arrêta une personne dans la rue et lui dit : Vous portez un lot chez moi, ce qui était vrai. Mais comment le sens télépathique pouvait-il percevoir huit jours à l'avance un simple possible, une chance de gain à la loterie? Avouons qu'on connaît fort peu ce sens-là et qu'on l'invoque beaucoup.

Mais en pareille matière la critique est aisée et pour cette raison ne devrait être permise qu'à ceux qui sont en possession d'une doctrine. Ce n'est pas mon cas. Cependant, s'il fallait risquer une hypothèse, pour échapper à l'humiliation de rester court, je dirais que la fausse mémoire est un cas très spécial de dédoublement de la personnalité. D'ordinaire, le dédoublement de la personne n'est connu qu'après coup et par ses effets; dans la fausse mémoire, il serait perçu au moment où il se produit. L'hypothèse des deux hémisphères cérébraux fonctionnant à part est sans doute puérile : on ne doit pas invoquer des faits qu'on ignore pour expliquer ceux qu'on a constatés. Il convient de s'en tenir ici aux données de l'introspection. Le sujet atteint de fausse mémoire a conscience de devenir autre; C... s'exprime à peu près ainsi, commentant le récit de sa fausse mémoire à l'examen : j'écoutais ma voix comme j'aurais écouté celle d'une personne étrangère, mais en même temps je la reconnaissais comme mienne, je savais que c'était moi qui parlais, mais ce moi qui parlait me faisait l'effet d'un moi perdu, très ancien et soudainement retrouvé. En un mot le sujet se sent rester le même, en devenant deux. Le sentiment est contradictoire et pourtant réel. Aussi échappe-t-il aux prises de la conscience; on veut préciser le souvenir et « il fuit et se dissout à mesure » (Lemaître). C'est bien là ce qu'éprouverait une personne qui se dédouble, si, au lieu de percevoir, comme il arrive d'ordinaire, le dédoublement opéré, elle le percevait au moment où il s'opère. Mais comment et pourquoi le dédoublement a-t-il lieu? On ne sait. Peut-être vient-il

à la suite d'une auto-hypnotisation spontanée. La fausse mémoire se produirait exactement au point de rencontre de l'état hypnotique et de la veille normale. Je sens d'ailleurs combien l'hypothèse d'une hypnotisation se produisant spontanément, à l'insu du sujet, est risquée et difficile à admettre. Remarquons pourtant que la fausse mémoire, comme on l'a dit déjà, est une particularité, un cas, qu'elle est liée à la nervosité, qu'elle décroît avec l'âge. Par tous ces caractères, elle se rapproche de la prédisposition à l'hypnose. Mais ce n'est là peut-être qu'une analogie trompeuse et le phénomène n'est pas non plus par là complètement expliqué. Terminons donc plutôt par un aveu d'ignorance. Qu'il suffise d'avoir recueilli des faits. D'autres plus heureux les débrouilleront peut-être.

L. Dugas.

Après avoir terminé ce travail, je rencontre par hasard dans un recueil anglais (*Contes des Voyageurs*) une nouvelle de Clément Scott, intitulée : « Dans le jardin du Sommeil » qui contient l'analyse détaillée d'un cas de fausse mémoire. Le récit est fantaisiste, et d'un tour romanesque. Mais les lignes suivantes suffiraient à prouver que, dans les œuvres d'imagination, ce qu'on prend pour un jeu de la fantaisie est souvent une observation sincère.

« Parmi les curieuses expériences de la vie, il n'en est pas de plus étrange ni de plus mystérieuse que la visite accidentelle d'un lieu nouveau, avec la conscience soudaine que vous avez déjà vu tout cela. Sans que rien ne vous en avertisse, cela vous frappe tout à coup : « Ceci n'est pas nouveau du tout. A une « époque ou à une autre, j'ai visité ce lieu même. » (*It is not new at all. At some time or other, I have visited this very place.*) Je déclare en toute franchise que ceci m'est arrivé en des lieux étrangers, non seulement en Angleterre, mais ailleurs, et la sensation (*feeling*) pour moi, comme pour d'autres sans doute, est inexplicable.

« Il y a des cas où une conversation quelconque (*a chance conversation*) suggère cette idée : « Precisément ces mêmes paroles m'ont été dites, exactement « en ce lieu ». (*Just these very words were spoken to me at that exact spot.*)

. . . . . .

« Comment cela se fait-il? Ce n'est pas la première fois que je viens ici? Je « me souviens de tout comme si c'était hier, mais cela, dans un songe, dans « un tableau, dans les champs fleuris de l'imagination. Je suis certainement « venu ici. »

« Et comment expliquerons-nous ces phénomènes? Quelques personnes se hâtent de conclure à la certitude d'un état préexistant, et discutent cette conjecture jusqu'à ce qu'elles y trouvent une satisfaction entière. D'autres attribuent le fait à ce qu'on pourrait appeler la transformation ou la révélation d'une imagination forte. L'esprit prophétise à force d'imagination : ceci est une vraie révélation (?). (*Others ascribe it to what may be called the reversal or revealment of intense imagination. The mind prophecies by reason of imagination : this is the actual revealment.*)

« Il n'est pas dans mon caractère de chercher à me rendre compte de toute sensation qui m'est personnelle. Je sens, mais je ne me crois pas toujours tenu de comprendre. « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que notre philosophie n'en peut rêver. » Mais rien dans ma vie ne m'a jamais semblé plus plein de mystère que la sensation que j'ai éprouvée à plusieurs reprises dans

tout ce ravissant district de la côte est de l'Angleterre dont Cromer est le centre et qu'il y a des années j'avais baptisée « Poppyland » (terre des pavots). »

Suit la description du pays; elle se termine ainsi : « Il n'y a pas d'heure du « jour depuis le lever du soleil jusqu'à minuit que je n'aie consacrée à mon « Jardin du Sommeil », au bord de la falaise, et cependant je n'ai jamais été tout à fait persuadé que Poppyland, avec tout son charme, fût une impression entièrement nouvelle. Que cela se fût passé il y a des siècles (ou un instant auparavant), cela n'apportait aucune différence à ces délicieux rêves-éveillés. (*A question of centuries made no difference whatever on these delightful day-dreams.*)

« Il me semblait me souvenir des jours d'autrefois, des jours qui s'étaient écoulés des centaines d'années avant que je fusse né.....

« Une personne extrêmement pratique souhaitera que j'explique tout ceci.

« Elle me dira que quand j'étais un petit garçon à l'école de Malborough, un de mes meilleurs camarades venait de Sherringham et que par lui sans doute j'ai appris tel ou tel détail sur le camp romain, l'église de Cromer, etc.

« Elle chuchotera à mon oreille qu'il y avait un autre camarade d'école qui venait d'Antigham... et de qui j'ai appris plus d'une tradition relative aux familles de Norfolk, etc.

« On essaiera de me persuader que, longtemps avant que j'eusse posé mon pied errant dans ce village de Cromer, je connaissais par ouï-dire tous les menus événements du pays.

« *Ceci sans aucun doute est entièrement vrai, mais malgré tout ne me satisfait pas.* »

F.-H. JACOBI ET LE SPINOSISME

I

L'exemple n'est pas rare, dans l'histoire de la littérature, d'écrivains médiocrement goûtés de leur temps, et qui, mieux jugés par la postérité, sont entrés lentement dans la gloire durable. L'histoire de la philosophie est moins riche en cas de ce genre. Il n'arrive guère qu'un système sorte de l'oubli ou de l'obscurité après un long temps écoulé. Pourtant, une exception mémorable se présente aussitôt à l'esprit. Spinosa, mal connu pendant sa vie et à peu près méconnu après sa mort, s'est trouvé exalté tout d'un coup, à la fin du XVIIIe siècle, au premier rang des métaphysiciens. Il n'en est point redescendu. C'est vers 1775 environ, et surtout en Allemagne, que cette « réhabilitation » a commencé. Jacobi en fut un des principaux auteurs. D'une part, en effet, sa querelle avec Mendelssohn au sujet du spinosisme de Lessing contribua à attirer l'attention sur ce système; et d'autre part, pour des raisons à lui particulières, il tenait à présenter cette doctrine comme la philosophie la plus rigoureuse et la plus conséquente qui eût jamais paru.

Dire qu'auparavant Spinosa était ignoré des philosophes allemands du XVIIIe siècle ne serait pas exact. Au contraire, ils avaient l'habitude de le combattre. La philosophie de Wolff comprenait une réfutation en règle du spinosisme. La descendance de Wolff, qui, vers le milieu du siècle, occupait les chaires des universités, avait cette réfutation dans ses cahiers, et la transmettait religieusement à ses élèves. Mais il est arrivé qu'on réfutât une doctrine sans la comprendre, voire sans la bien connaître. Il semble que tel ait été le cas. Maîtres et élèves ne savaient guère du spinosisme que le signalement traditionnel. Spinosisme : système qui nie la personnalité de Dieu, la distinction de Dieu et du monde et la liberté de l'homme. Se définit : un cartésianisme immodéré. Se réfute par les principes du leibnizianisme.

Nous saisissons ici une des différences essentielles par où l'époque à laquelle appartiennent Mendelssohn, Garve, Lambert, Baumgarten et Kant se distingue de la génération qui les a immédiatement

suivis. Celle-ci, représentée par Gœthe, par Herder, par Jacobi, admire Spinosa, et l'étudie avec passion. Elle ne subit pas seulement son influence : elle s'y offre, elle s'en pénètre avec une ferveur enthousiaste. Spinosa devient pour eux l'objet d'un véritable culte. Leurs aînés au contraire le connaissaient assez peu, et, sauf exception, ne se souciaient pas de le connaître davantage. Nous en trouvons la preuve, ou pour mieux dire, l'aveu dépouillé d'artifice, dans les lettres de Hamann à Jacobi [1]. « Kant a dit l'autre jour à Kraus qu'il se trouvait précisément dans le même cas que Mendelssohn. Il ne comprend pas plus l'exposition du spinosisme par Jacobi que le texte même de Spinosa. » Et Hamann ajoute que « appeler Spinosa un esprit clair, lui paraît un jugement assez fantaisiste ». Il y revient à différentes reprises [2]. « Kant m'a avoué n'avoir jamais vu Spinosa de très près. Occupé de son propre système, il n'a ni le goût ni le loisir de s'engager dans une étude approfondie des autres. » Il se peut bien que Kant, pressé de prendre parti dans la querelle entre Mendelssohn et Jacobi, qui l'intéressait peu, exagère à dessein son ignorance du spinosisme. Il reste vrai cependant que rien dans son œuvre n'autorise à croire qu'il en eût fait jamais l'objet spécial de ses réflexions.

Seul ou à peu près seul de cette génération, Lessing a vécu dans le commerce familier de Spinosa, et s'est nourri de sa doctrine. Mais ce commerce, il l'a tenu secret, et ses amis les plus intimes l'ont ignoré presque jusqu'à la fin de sa vie. Non que le courage lui manquât pour affirmer et défendre ses convictions. La lutte ne lui avait jamais fait peur, et il était de force à ne craindre nul adversaire. Mais il estima sans doute qu'en découvrant sa familiarité avec ce philosophe suspect, il fournirait aux théologiens, avec qui il était en controverse, un moyen de s'échapper, de brouiller les questions, et de l'accabler sous une accusation d'impiété. Il préféra jouir tranquillement de l'étude de Spinosa, en silence, sans discussion, sans injures, sans excommunication. Il s'était pourtant ouvert à Jacobi, dont il avait fait la connaissance en 1780. Quelque temps après, Lessing mourut. Jacobi apprit que Mendelssohn préparait un livre sur la vie et les opinions de Lessing, et il crut devoir l'informer, par l'entremise d'un ami commun, que dans les dernières années de sa vie au moins, l'auteur du *Laocoon* était partisan de la doctrine de Spinosa. « Laquelle? demande négligemment Mendelssohn, surpris et peiné par cette révélation : celle qui est exposée dans le *Traité*

1. *Jacobi*, Œuvres complètes, Leipzig, 1812-1825. IV³, p. 89.
2. *Ibidem*, p. 114.

théologico-politique et dans les *Principes de la philosophie cartésienne*? ou celle que Louis Meyer a fait paraître sous le nom de Spinosa après sa mort? » Piqué de voir sa communication accueillie de si mauvaise grâce, Jacobi réplique sèchement [1]. « Il suffit de connaître un peu Spinosa pour savoir que les *Principes de la philosophie cartésienne* n'ont rien à voir avec le spinosisme... Quant à un système de Spinosa, que Louis Meyer aurait fait paraître après sa mort, c'est la première nouvelle. Est-ce des *Œuvres posthumes* que Mendelssohn, sans doute, a voulu parler? Mais alors je ne comprends pas comment il peut leur opposer le *Traité théologico-politique*. Ce que le traité contient du système de Spinosa s'accorde parfaitement avec les *Œuvres posthumes*. Et Spinosa s'y réfère expressément en plus d'un passage jusqu'à la fin de ses jours. » Mendelssohn ne s'attendait pas à tant de précision. Il dut s'excuser d'avoir pris Jacobi pour un « amateur ». Ce nouveau venu était aussi bien informé, — et même mieux, — que les « professionnels ».

Où donc Jacobi avait-il appris à si bien connaître Spinosa? Ce n'était pas pendant son séjour à Genève. Le Sage et les amis de Rousseau l'avaient attiré plutôt vers les philosophes français. Nous trouvons, il est vrai, Spinosa cité par Bonnet, mais en passant, sans qu'il y insiste. Ce fut aussitôt après le retour de Jacobi en Allemagne. L'Académie de Berlin avait proposé comme sujet de concours : *de l'Évidence dans les sciences métaphysiques* (1763). Mendelssohn et Kant envoyèrent chacun un travail. Mendelssohn obtint le prix : Kant eut un accessit. Jacobi attendait avec impatience la publication des mémoires récompensés. Celui de Mendelssohn lui causa une vive déception. Jacobi fut choqué, en particulier, d'y retrouver la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Il la jugeait suspecte, et il voyait que Kant ne l'acceptait pas non plus sans réserves. Cependant il n'osait taxer le lauréat d'absurdité ou de sophisme. Il eut alors l'idée de remonter à la forme primitive de l'argument. Il pensa la saisir chez Descartes, et surtout chez Spinosa, dont le système passait pour être une exagération du cartésianisme. Dans une édition des œuvres de Wolff, il trouva l'*Ethique* imprimée avec sa réfutation. Il s'y mit aussitôt, et ne la quitta plus.

A partir de ce moment, Spinosa devient pour Jacobi ce qu'il restera jusqu'au bout : le représentant le plus rigoureux et le plus profond de la métaphysique dogmatique. Jacobi le condamne et l'admire, car le système de Spinosa touche à la perfection, et cette perfection même, aux yeux de Jacobi, fait éclater le vice fonda-

1. *Jacobi*, Œuvres, IV, p. 92.

mental de tout le système. Plus il l'approfondit, plus il se convainc que cette doctrine est à la fois irréfutable et inacceptable. Partout désormais, dans sa correspondance, dans ses entretiens avec Gœthe, dans ses travaux philosophiques, perce la préoccupation du spinosisme. Lorsqu'il débute, en 1773, dans le *Mercure allemand*, par un compte rendu des *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois par M. de Pauw*[1], il trouve moyen d'y reprocher à Bayle, si pénétrant d'ordinaire, d'avoir jugé Spinosa avec une injuste sévérité. Dans la suite, il ne manque pas une occasion de louer la force logique, l'originalité et la sincérité philosophiques de Spinosa. Il le cite, dans son opuscule sur *la Force et le Droit*[2] (1777), en homme qui possède le texte dans le dernier détail. En un mot, au moment où éclate sa querelle avec Mendelssohn, il était aussi bien préparé que possible à s'expliquer sur Spinosa.

En appelant bruyamment l'attention du public sur ce grand système méconnu, presque inconnu, Jacobi atteignait d'un seul coup plusieurs fins, d'importance inégale, mais qui lui tenaient également à cœur. D'abord il se plaçait, pour continuer ses attaques contre la philosophie régnante, sur un excellent terrain qui lui était familier, tandis que ses adversaires le connaissaient mal et devaient y être gênés. Puis il se donnait le malin plaisir de leur révéler un Lessing qu'ils ne connaissaient point, et quelle avait été sa pensée de derrière la tête. Le seul fait de l'avoir ignorée était pour eux mortifiant, et même ridicule. Quoi! Lessing, leur chef, leur gloire, leur compensation, si l'on ose dire, à tant de médiocrités, le porte-drapeau de la philosophie « des lumières », Lessing aussi en avait senti le vide, et il avait demandé à une autre doctrine une satisfaction plus solide! Jacobi ne pouvait porter un coup plus sensible au prestige de Mendelssohn et de ses amis. Enfin et surtout le spinosisme lui fournissait le moyen de poser, dans les termes les plus nets, la thèse fondamentale de sa propre philosophie : à savoir, que tout système, toute doctrine dogmatique et démonstrative aboutit nécessairement au fatalisme, et que le seul moyen d'y échapper est de se fier à la certitude du sentiment.

Telle est la portée du célèbre entretien avec Lessing que Jacobi publia dans ses *Lettres sur la Doctrine de Spinosa*, et qui marque une date dans l'histoire du spinosisme en Allemagne[3]. Jacobi n'y rend

1. *Jacobi*, Œuvres, VI, p. 301.
2. *Id.*, VI, p. 439.
3. *Jacobi*, Œuvres, IV, p. 52-74. Voyez aussi V. *Delbos*, Le problème moral dans la philosophie de Spinosa et dans l'histoire du spinosisme, p. 237, sqq. Paris, Alcan, 1893.

pas seulement justice à la grandeur de ce système : il montre que le spinosisme est, en quelque sorte, un moment essentiel de sa propre doctrine. En effet, si une philosophie, quelle qu'elle soit, prétend *expliquer* tout le réel, elle doit conclure nécessairement, selon lui, au fatalisme. Là est l'aboutissement inévitable de tout effort pour rendre l'être intelligible, si cet effort est poussé jusqu'à son terme. Pour sortir du fatalisme (et il faut en sortir, puisque la conscience affirme énergiquement notre liberté), il n'y a d'autre issue qu'un acte de foi : — le coup de désespoir du philosophe, dira plus tard Maine de Biran ; — un *salto mortale*, dit Jacobi. De même qu'un audacieux politique prétend « sortir de la légalité pour rentrer dans le droit », Jacobi veut « sortir de l'intelligible pour rentrer dans le vrai ». Ce sera une sorte de coup d'État philosophique. Mais, pour faire accepter cette démarche violente, presque désespérée, Jacobi doit avoir montré d'abord que toute autre solution est impossible. C'est à quoi lui sert le spinosisme. Au lieu de critiquer à la suite les uns des autres les systèmes philosophiques, — énumération fastidieuse et toujours incomplète, — Jacobi les ramène tous au spinosisme, comme à leur forme parfaite et unique. Il les saisit là, pour ainsi dire, dans leur type idéal, qu'il regarde comme le plus puissant effort de l'entendement humain. Puis, par une volte-face soudaine, par le *salto mortale*, il s'élève au-dessus du spinosisme, et du même coup, pense-t-il, au-dessus de tout dogmatisme métaphysique.

Ne voyez pas là un artifice de méthode, plus ou moins ingénieux. Jacobi est aussi sincère quand il admire Spinosa que lorsqu'il refuse de le suivre. Souvent il s'exprime en termes enthousiastes, que ne désavouerait point le spinosiste le plus convaincu. Il fait pressentir l'apostrophe fameuse de Schleiermacher dans les *Discours sur la religion*. « Sois béni, s'écrie Jacobi [1], sois béni, grand et saint Bénédictus! De quelque façon que tu aies philosophé sur la nature de l'Être suprême, et quelque erreur qu'il y ait dans ton langage, sa vérité était dans ton âme, et son amour était ta vie! » Un des premiers, Jacobi a compris qu'il était absurde d'accuser Spinosa d'impiété. Il a bien vu que la doctrine était en même temps rationaliste et religieuse : l'essai le plus puissant peut-être qui ait jamais été tenté pour satisfaire par la seule raison aux problèmes fondamentaux de la théologie. « La philosophie de Spinosa, dit-il, se présente comme une religion, c'est-à-dire comme une doctrine de l'Être suprême et des rapports de l'homme avec cet Être [2]. »

1. *Jacobi*, Œuvres, IV², p. 245.
2. *Ibid.*, III, 46.

De là sans doute, pour une part la vive sympathie que Jacobi, préoccupé des mêmes problèmes, lui a témoignée; de là aussi, la comparaison qu'il institue entre Spinosa et Fénelon. Rapprochement ingénieux et non sans justesse, mais nouveau, et hardi pour le temps. Comparer à la doctrine mystique et chrétienne de l'archevêque de Cambrai le système naturaliste et « monstrueux » du juif d'Amsterdam : quel scandale! Le mot de Malebranche faisait autorité depuis un siècle. Avec Jacobi, le ton va changer, et l'injure cédera la place au respect. Sans admettre comme lui que Spinosa est à la fois « athée et religieux », l'histoire rendra du moins justice à la hauteur de son génie et à la sainteté de son inspiration.

II

Jacobi ne s'en est pas tenu à un sentiment d'admiration pour l'esprit général et pour les tendances du spinosisme. Il a étudié de près le système; il s'en est pour ainsi dire imprégné. Presque partout dans sa propre doctrine, pourtant si différente, percent les traces de l'influence subie et acceptée.

Il est frappé d'abord de la parfaite simplicité du spinosisme, de sa rigueur, de ce qu'on pourrait appeler sa « probité logique ». Très peu déductif lui-même, la forme géométrique de l'*Ethique* lui impose, et les théorèmes de Spinosa lui apparaissent comme aussi bien démontrés que ceux d'Euclide. Toutes les propositions, pense-t-il, se déduisent analytiquement des principes posés, et en dernier lieu, du principe suprême et unique : « *Ex nihilo nihil* ». Déjà en 1781, dans sa réponse à l'article de Wieland sur le *Droit divin de l'autorité*, Jacobi écrivait : « Parmi ceux qui ont précédé Wieland dans cette voie, Spinosa surtout mérite d'être nommé. Personne n'a soutenu cette doctrine d'une façon aussi claire, aussi conséquente, avec une rigueur logique aussi parfaite. » Et Jacobi s'efforce de montrer que la théorie politique de Spinosa découle nécessairement de son système. Il le loue ensuite d'avoir été jusqu'au bout de ses idées : une fois ses principes posés, il fallait en effet nier la personnalité de Dieu, la finalité et la liberté.

L'éloge est sincère, sans aucun doute, mais il faut lire entre les lignes. Dans la pensée de Jacobi, c'est en même temps une critique décisive contre ceux qui, suivant la même méthode que Spinosa, et partant des mêmes prémisses, prétendent arriver à des conclusions différentes. Spinosa raisonne juste : donc les autres sont dans l'erreur. Cela porte en plein contre les métaphysiciens tels que Wolff,

Mendelssohn et leurs amis. Cela suffit à condamner les déistes, si satisfaits de leur religion naturelle, qu'ils prétendent fondée sur les seules lumières de la raison. Ils se flattent, par exemple, de démontrer l'existence de Dieu, au moyen de la preuve ontologique. Mais si cette preuve vaut quelque chose, c'est pour Spinosa, non pour eux. Car elle conduit bien à l'affirmation d'un être nécessaire, d'une substance éternelle (et Spinosa n'en demande pas davantage); mais elle ne prouve pas du tout l'existence d'une cause intelligente et bonne de l'univers, et qui en soit distincte. Donc les philosophes qui trouvent bon de recourir à de telles démonstrations en métaphysique, et qui ne vont point jusqu'au spinosisme, pèchent évidemment contre la logique. Ils manquent ou de vigueur ou de sincérité. Tiraillés par deux tendances contraires, ils ne suivent franchement ni l'une ni l'autre. D'une part, ils sont bien aises de donner à leur doctrine, avec la forme déductive, une apparence de rigueur. Mais d'autre part, ils seraient bien fâchés de ne plus trouver dans leurs conclusions la justice et la bonté de Dieu, en un mot, la Providence. Ils s'en tirent par un compromis dont souffrent à la fois la logique et leur doctrine : car ni leurs démonstrations ne sont probantes, ni le Dieu qu'ils démontrent n'est le Dieu que réclame la conscience. Jacobi alors les somme de choisir : ou il leur faut aller jusqu'au bout de leur méthode, et se rallier franchement au mécanisme spinosiste, qui est leur seule conclusion légitime; ou ils doivent avouer qu'ils ont fait fausse route, renoncer à leur prétention de comprendre l'absolu, et risquer avec Jacobi le *salto mortale*.

Outre cette incomparable supériorité logique, Jacobi trouve encore dans le spinosisme une autre raison de le préférer aux doctrines de son temps. Il y découvre une philosophie originale et forte, qui contraste étrangement avec les banalités courantes; une philosophie qui ne s'arrête pas à la surface des choses, qui va droit au problème capital, une vraie philosophie de la vie et de l'être. En ce sens, l'admiration pour Spinosa a été l'un des principaux symptômes de la réaction qui s'annonçait, et à laquelle Jacobi poussait de toutes ses forces. Réaction contre l'influence des philosophes en France et issus de Locke en Angleterre, réaction contre la « philosophie populaire » qui avait accepté cette influence, et dont la modeste ambition s'était bornée à être claire, raisonnable, libérale et vulgarisatrice. La génération nouvelle, celle de Herder, de Jacobi, de Gœthe, ne se contente plus du rationalisme terre à terre qui suffisait à ses aînés. Elle en sent le vide, elle le trouve mesquin, étroit, ridicule dans ses prétentions, faible dans ses démonstrations. Elle réclame à grands cris une philosophie plus profonde et plus substan-

tielle. Kant répondra à cet appel. Mais la *Critique de la Raison pure* ne paraîtra qu'en 1781, et pendant les onze années qui précèdent, Kant, tout entier à son œuvre, ne publie rien. Dans l'intervalle, le sens métaphysique renaissant en Allemagne se jeta sur la pâture que lui offrait Spinosa. L'*Ethique* apparut presque tout d'un coup comme une sorte de révélation. La profondeur métaphysique de la pensée, la sobriété puissante et l'accent religieux du style, produisirent un effet prodigieux. On se passionna pour cette doctrine dédaigneuse du vulgaire qui ne sacrifiait rien à la préoccupation du succès ni à une superstition de fausse clarté. A côté des Baumgarten, des Lambert, des Garve, des Mendelssohn, à côté même de leurs modèles français et anglais, Spinosa sembla un géant. On sentit que pour lui la philosophie n'avait été ni un métier, ni une arme, ni une pédagogie, mais bien la contemplation du vrai au point de vue de l'éternité. Ni Voltaire, ni Hume, ni Rousseau, ne pouvaient se mesurer à lui. Il appartenait à une autre famille d'esprits.

Jamais philosophe ne songea moins que Spinosa à séduire ses lecteurs. Son unique souci est de les convaincre. Et pourtant, chose bizarre, c'est surtout sur les imaginations qu'il agit alors. En dépit de son latin plus qu'à demi scolastique, il les charme (le mot n'est pas trop fort) par son austère poésie. Son appareil déductif ne rebutait pas, ne surprenait même pas des lecteurs accoutumés à le subir dans les gros volumes de Wolff et de ses élèves. Ils n'étaient sensibles qu'à l'originalité, à la grandeur, à la beauté métaphysique de ce que recouvrait cette enveloppe un peu dure. Ils se sentaient en présence d'une pensée pour ainsi dire éternelle : ils éprouvaient le frisson du sublime. Hegel dira qu'en lisant Spinosa il lui semblait marcher dans la majesté d'une haute et silencieuse futaie.

Aussi bien, pour les contemporains de Jacobi, pour Gœthe surtout, Spinosa est-il par excellence le métaphysicien de Dieu et de la nature, profond, vivant, impassible comme elle. Ce que Gœthe trouve de plus admirable dans le spinosisme, c'est comme la nature y est proclamée et démontrée divine. Dieu se manifeste partout, *etiam in herbis et lapidibus*. « Le naturaliste en moi est panthéiste [1] », écrit Gœthe à Jacobi. Le poète l'est souvent aussi, quoi qu'il dise, et le philosophe l'a toujours été. Gœthe il est vrai n'est philosophe que dans le sens le plus large du mot, et il évite avec soin le langage et la méthode techniques. « Comment je me comporte avec la philosophie? écrit-

1. *Correspondance de Gœthe et de Jacobi*, publiée par Max Jacobi, Leipzig, 1846. Lettre du 6 janvier 1813, p. 261.

il. Tu peux l'imaginer sans peine. Quand elle se propose de faire des distinctions, je ne m'y sens pas propre, et je puis même dire qu'elle m'a nui parfois, en ce sens qu'elle dérangeait ma marche naturelle. Mais lorsqu'elle cherche à retrouver l'unité des choses, quand elle fortifie la conviction spontanée où nous sommes, que nous ne faisons qu'un avec la nature, quand elle assure et transforme cette conviction en une intuition profonde et paisible... alors la philosophie est pour moi la bienvenue [1]. » Cette philosophie n'est pas difficile à reconnaître. C'est assurément le spinosisme. Gœthe ne s'en est jamais détaché. Au moment de la querelle de Jacobi avec Mendelssohn, le nom de Spinosa revient souvent dans les lettres de Gœthe. Il en parle sans prétention. En vrai poète, il sent Spinosa, il ne l'analyse pas. Il en goûte la forme pleine et abrupte, et les fortes expressions. Cette métaphysique est pour lui comme une vaste symphonie dont les harmonies le ravissent, sans qu'il cherche à en décomposer la structure ou l'orchestration. Il jouit simplement de l'entendre, et de se sentir disposé par elle à la contemplation de Dieu dans la nature. « Je ne puis dire que j'aie jamais lu de suite les écrits de ce grand homme; que jamais l'édifice entier de ses idées me soit apparu devant mes yeux dans son ensemble. Mes habitudes de pensée et de vie ne me le permettent point. Mais, quand je le lis, il me semble que je le comprends; c'est-à-dire, il ne me paraît jamais se contredire; et il exerce sur ma façon de sentir et d'agir la plus salutaire influence.... Aussi ne m'est-il pas facile de comparer ce que tu dis de lui avec lui-même. La pensée et l'expression sont chez lui si étroitement unies que, pour moi du moins, on dit tout autre chose quand on n'emploie pas ses propres termes... Tu exposes sa doctrine dans un autre ordre et avec d'autres mots; il me semble que la logique si parfaite de ces idées subtiles doit en souffrir souvent [2]. » Toute transposition de Spinosa paraît infidèle à Gœthe, tout commentaire superflu. Ou plutôt, le seul commentaire digne du texte est d'étudier la nature avec le respect religieux d'un spinosiste. Quand Gœthe cherche les lois de l'optique, quand il observe les métamorphoses des plantes et le squelette des animaux, il se sent en présence de Dieu même dans la sagesse infinie de la nature et dans la nécessité de ses lois.

Le panthéisme qui charmait Gœthe et beaucoup de ses contemporains ne coïncide pas exactement avec la philosophie de Spinosa, telle qu'elle ressort aujourd'hui d'une étude scientifique et objective des

1. *Corr. de Gœthe et de Jacobi*, p. 225. Lettre du 23 nov. 1801.
2. *Ibid.*, p. 86. Lettre du 9 juin 1785.

textes. Leur imagination y mettait un peu du sien. Elle rapprochait ce panthéisme surtout logique de celui des stoïciens :

....totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Ainsi : Spinosa éliminait rigoureusement de son système toute la finalité : et néanmoins, dans le spinosisme allemand de la fin du XVIIIe siècle, la finalité joue un rôle capital. Il s'agit, il est vrai, d'une finalité purement interne. Et Spinosa ne suggérait-il pas un peu lui-même cette infidélité à son principe par la fameuse proposition 5 du livre III : « Tout être tend, autant qu'il est en lui, à persévérer dans son être, et cet effort même constitue l'essence de cet être »? N'est-ce pas une autre expression, plus métaphysique et plus pleine, du principe stoïcien : « Tout être vivant, aussitôt né, travaille à sa propre conservation »? Le théorème de Spinosa pourrait alors s'entendre comme une loi de finalité enveloppée dans la définition même des êtres. Au moins est-ce ainsi que Jacobi paraît souvent l'interpréter, et il en fait un usage constant dans son exposition du spinosisme. Selon lui, l'effort de l'être pour persévérer dans son être ne diffère point de l'appétition des monades de Leibniz. « Leibniz, dit-il, explique les causes finales par un *appetitum*, un *conatum immanentem* (*conscientia sui præditum*) : pareillement Spinosa, qui, en ce sens, les admet parfaitement, et pour qui la représentation de l'extérieur et l'appétit constituent l'essence de l'âme [1].

Prenons-y garde toutefois. Jacobi n'entend pas que Spinosa se ramène à Leibniz, ni qu'il ait admis un principe d'harmonie immanente, l'ordre dominant la loi même, et la convenance morale pénétrant la nécessité géométrique. Au contraire, il pense que si Leibniz avait été jusqu'au bout de ses principes, c'est lui qui aurait fini par se ranger au spinosisme. Car Leibniz veut expliquer l'essence des choses, et l'univers rendu intelligible ne peut être qu'un pur mécanisme. La gloire de Spinosa est de l'avoir compris et démontré comme personne ne l'avait fait avant lui. La loi de la conservation et du développement des êtres ne contredit donc pas la conception mécaniste : elle y rentre elle-même. Comment Jacobi conçoit-il cette réduction de la finalité au mécanisme? Il ne nous l'a pas dit. Mais ce qui est certain, c'est qu'il n'ira pas, comme Gœthe, presque jusqu'à confondre le spinosisme avec le panthéisme antique. Pour lui le spinosisme demeure un système qui exclut la finalité aussi rigoureusement que la contingence. Rien ne pouvait être que ce qui est, et tout arrive par la vertu d'une nécessité géométrique.

1. *Jacobi*, Œuvres, IV, p. 67.

Il ne faut donc pas attacher trop d'importance à certains passages où Jacobi semble, en s'appropriant une théorie spinosiste, y introduire l'idée de finalité [1]. « L'âme, dit-il, par exemple, se manifeste comme le principe de la nature organisée en tout vivant, puisque, avant toute expérience sensible, elle le dirige au moyen de connaissances innées, sans lesquelles il ne pourrait se conserver ni se développer. » Ainsi la faim ne consiste point seulement dans la douleur ressentie par l'animal qui a besoin de nourriture. Cette douleur n'est que douleur. Elle ne comprend aucun sentiment de quoi que ce soit en dehors d'elle, encore moins aucun sentiment du plaisir qui lui est contraire, et qui la fera disparaître en se produisant. Donc la faim, *en tant que désir*, pressent. cherche et trouve son objet avant toute expérience sensible. Celle-ci n'est rendue possible que par le désir, et par conséquent n'est pas l'origine du désir. De même dans tous les cas : toujours le désir, — source primitive de la connaissance du bien, véritable révélation, — regarde par delà la sensation. Il aperçoit ce qui causera une sensation contraire, et il découvre le chemin qui y conduit. Il est prophétique. Il engendre ainsi l'expérience et l'entendement. Chez l'homme, il devient la raison. En un mot la faculté de désirer, ainsi comprise, est l'âme même.

Jacobi aime cette formule. Il y revient souvent, et il la développe en termes qui sont presque purement spinosistes [2]. « La forme de la vie, la tendance à la vie, et la vie même ne sont en réalité qu'une seule et même chose. L'objet de la tendance absolue que nous appelons tendance fondamentale est immédiatement la forme de l'être dont elle est la faculté active. Maintenir cette forme en vie, s'exprimer par elle, est sa fin absolue. C'est le principe de toute détermination de soi-même dans la créature, de sorte qu'aucun être ne peut se proposer une fin que grâce à cette tendance, et conformément à elle.... Tout ce qui vit dans la nature se meut d'une façon intentionnelle, c'est-à-dire selon ses besoins. » Ne voit-on pas dans ces passages le mélange (je n'ose dire la fusion) de la psychologie spinosiste avec un souvenir de la finalité aristotélicienne? Cette « tendance fondamentale » des êtres, principe de leurs déterminations, cette obscure et puissante finalité interne, — signe presque infaillible de panthéisme, — ne disparaîtra plus de la métaphysique allemande. On la retrouvera chez Schelling, chez Hegel, et surtout chez Schopenhauer qui l'appellera volonté. Sur ce point ainsi que sur plusieurs autres, Jacobi apparaît comme un chaînon intermédiaire entre

1. *Jacobi*, Œuvres, VI, p. 68.
2. *Ibid.*, I, p. 238.

Spinosa et Schopenhauer. Mais, encore une fois, Jacobi ne veut à aucun prix de la métaphysique finaliste qui s'accorderait le plus naturellement avec cette psychologie, et qui s'est développée en effet dans *l'Inconscient* de M. de Hartmann. Il n'y a d'autre métaphysique logiquement fondée que celle de l'*Ethique*. Si le fond des êtres est tendance, cette tendance, en tant qu'ils sont privés de raison, est « nature », c'est-à-dire s'explique par le mécanisme universel. Chez les êtres doués de raison, tels que l'homme, la « tendance fondamentale » ne s'explique plus. Elle est « miracle ». Elle dépasse le monde de la nature, et elle nous révèle un absolu, un Dieu de bonté et d'amour, qui est l'être même et la vérité.

III

Laissons maintenant ces traces du commerce assidu de Jacobi avec l'*Ethique*, et ce que j'appellerais volontiers les infiltrations du spinosisme dans sa psychologie. Considérons avec lui le système dans son ensemble. Jacobi en vante l'excellence, en tant que ce système est un effort pour *expliquer analytiquement* tout le réel. Car jamais cet effort n'a été fait aussi complètement, avec autant de sincérité et de rigueur. Par suite, toutes les fois que la tentative sera renouvelée, elle aboutira aux mêmes conclusions. Plus la méthode du philosophe sera rigoureuse et exacte, plus la doctrine à laquelle il arrivera se rapprochera du spinosisme. S'il est capable d'aller jusqu'aux dernières conséquences de ses principes, ce sera le spinosisme même. Mais, d'autre part, la conscience humaine affirme, avec une énergie irréfutable, la liberté de l'homme et la personnalité de Dieu. Le spinosisme les nie. Le spinosisme est donc inacceptable. Et comme le spinosisme est la forme parfaite et unique de l'explication analytique de toutes choses, la conclusion s'impose : il est impossible, il est contradictoire de vouloir expliquer ce qui est. La vérité dernière n'entre pas dans le cadre de nos systèmes. Le réel n'est pas objet de science, mais d'intuition. Il se révèle au sentiment et à la foi. La philosophie de l'entendement nous enfermait dans le spinosisme : la philosophie du cœur nous délivre de cette doctrine de la fatalité, et nous atteste la présence en nous de l'absolu inconnaissable. Croire est le dernier mot de la sagesse. C'est bien là ce que Jacobi a voulu faire entendre à Lessing. Mais celui-ci, fort peu mystique, n'était pas disposé à sacrifier si allégrement la raison. Le *salto mortale* ne l'a pas tenté, et il s'est excusé, non sans quelque ironie. Jacobi, qui en court le risque, doit

au moins montrer que ce coup de désespoir est nécessaire. Il s'efforce, en effet, d'établir les deux points essentiels :

1° Tout système de philosophie, conséquent avec lui-même, mène nécessairement au spinosisme;

2° Le spinosisme est inacceptable.

De soutenir sans réserve que « tout système de philosophie conséquent avec lui-même mène nécessairement au spinosisme », le paradoxe serait trop violent. Jacobi ne le présente pas toujours sous cette forme trop simple. Il écrit au contraire souvent [1] : « Il y a deux philosophies possibles, celle de Platon et celle de Spinosa. Je demande seulement que l'on veuille bien choisir franchement entre les deux. » (Remarquez qu'il ne dit pas deux « systèmes », mais deux « philosophies ».) Même en ces termes, Jacobi ne va-t-il pas contre le témoignage évident de l'histoire? Les grandes hypothèses métaphysiques ne se maintiennent-elles pas les unes en face des autres, irréconciliables, à travers les siècles? L'idéalisme, le matérialisme même ne se renouvellent-ils pas aussi bien que le panthéisme?

Jacobi n'y contredit pas. Son paradoxe est simplement apparent. Il tient surtout à l'usage insolite que Jacobi fait des termes philosophiques. Sa formule : « Tout système de philosophie conséquent avec lui-même conduit nécessairement au spinosisme » équivaut à celle-ci : « Toute métaphysique démonstrative implique nécessairement le fatalisme ». Pour passer de l'une à l'autre, Jacobi emploie les moyens termes suivants. Démontrer c'est rendre intelligible. Or, rendre une chose intelligible, c'est rendre évidente sa liaison nécessaire avec ses conditions d'existence. En d'autres termes, quand on « explique » le réel, quand on en démontre l'intelligibilité, on y retrouve ou on y introduit du même coup la nécessité. Or un système de philosophie doit être l'explication par un principe unique de la totalité du réel. Il en élimine, par conséquent, tout ce qui serait inintelligible, c'est-à-dire tout ce qui n'entre pas dans la liaison universelle et nécessaire des phénomènes et des êtres. Donc plus le système aura de rigueur logique, plus il tendra vers le fatalisme. La limite, c'est-à-dire la forme parfaite d'un tel système, ne peut être que le spinosisme. Car, une fois posée la substance éternelle et infinie, Spinosa déduit tout, c'est-à-dire explique tout. Il n'admet aucune distinction entre le possible et le réel, il élimine toute contingence, toute finalité, toute liberté : il réalise enfin, avec l'intelligibilité la plus parfaite, la plus absolue nécessité.

Ainsi le fatalisme n'est pas une particularité spéciale à la doctrine

1. *Jacobi*, Œuvres, IV², p. 93; — III, p. 404.

de Spinosa : il est inhérent, au contraire, à tout système en tant que système, c'est-à-dire en tant que tentative pour rendre tout le réel intelligible. « Nous comprenons une chose, dit Jacobi [1], quand nous pouvons la déduire de ses causes prochaines ou apercevoir dans leur ordre ses conditions immédiates. Ce que nous comprenons ou déduisons ainsi nous représente une « connexion mécanique ». Par exemple, nous comprenons un cercle, quand nous savons nous représenter avec clarté le mécanisme de sa construction..., nous comprenons les formules de syllogisme, quand nous connaissons les lois auxquelles l'esprit humain obéit pour juger et pour conclure, c'est-à-dire leur mécanisme. » Connaître ainsi, c'est connaître *a priori*, dans le sens antique ou aristotélicien du mot : c'est pouvoir déduire une chose d'autres choses posées avant elle ; en d'autres termes, c'est pouvoir la *construire*. « Mais, dit Jacobi, il nous est impossible de comprendre ce que nous ne sommes pas en état de construire. » Donc, toutes les fois que nous essayerons de comprendre le réel, nous essayerons de le construire. Donc la conception la plus intelligible de l'univers sera une conception géométrique. Donc enfin, le métaphysicien pourra, devra même procéder comme Spinosa, par axiomes, définitions, et théorèmes.

Mais est-ce bien le réel que nous construirons ainsi? Jacobi le nie expressément. Il fait appel à sa théorie de la connaissance. Seul le général, c'est-à-dire l'abstrait, est connu par l'entendement. Seul il est objet de science. Le réel, le concret peut bien être senti, mais non pas expliqué ni construit. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, nous n'avons aucune « idée » des qualités, comme telles : nous n'en avons que des intuitions ou sentiments. Même de notre propre existence nous n'avons que le sentiment, et non pas la connaissance proprement dite. » Ceci fait songer à Malebranche : la suite précise le rapprochement. « Nous n'avons proprement d'idées que de la figure, du nombre, de la position, du mouvement, et des formes de la pensée. Quand nous disons que nous avons expliqué une qualité, nous l'avons simplement ramenée à la figure, au nombre, à la position et au mouvement... autrement dit, nous l'avons anéantie en tant que qualité. De là nous pouvons conclure sans peine à quel résultat parviendront, à coup sûr, les efforts de l'entendement quand il voudra produire une idée claire de la possibilité de l'existence de notre univers. Il en réduira tour à tour les qualités à la quantité. Il transformera le concret en abstrait. Il videra peu à peu la réalité de tout contenu, de

1. *Jacobi*, Œuvres, IV², p. 149.

toute vie, de toute spontanéité. En un mot l'univers deviendra un « pur mécanisme ».

Or un « pur mécanisme » peut-il exister réellement? Quand l'effort de l'entendement pour rendre la réalité intelligible atteint son terme, il a fait évanouir la réalité même. Il ne se trouve plus qu'en présence de possibles, dont il ne peut établir qu'ils *sont*. Car l'être ne se démontre pas. Ainsi l'entendement aura beau remonter de cause en cause, de condition en condition, il s'épuisera sans jamais atteindre l'inconditionné, l'absolu, une cause qui ne soit pas elle-même effet. Comprendre cette cause première serait la construire, la rattacher à ses conditions d'existence. Elle ne serait donc pas première. Elle apparaîtrait à son tour comme possible, non comme absolue. Tout ce qui est premier ou dernier échappe à ce que nous appelons intelligibilité. L'entendement a beau remonter de condition en condition : jamais sa régression n'a de terme. Il ne comprend l'être contingent qu'ayant sa raison dans l'être absolu. Mais l'être absolu, il n'y atteint jamais, et ainsi l'être contingent lui-même lui demeure, dans son essence, insaisissable. En d'autres termes, Jacobi prend juste le contre-pied de l'idéalisme. Il aime à répéter qu'il est « réaliste comme personne ne l'a jamais été ». L'idéaliste ramène ce qui se sent à ce qui se pense, comme à la réalité véritable. Pour Jacobi ce qui se pense, c'est-à-dire le général, n'est pas réel : le « vrai », c'est-à-dire l'individuel, n'est objet que de sentiment ou d'intuition. « La fonction spéculative de la raison est d'établir un enchaînement suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire conformément au principe d'identité : car d'une autre nécessité que celle-là elle n'a aucune idée. » Mais si vraiment la raison n'est capable que de cela, toutes ses explications seront en effet analytiques. Elle n'ira jamais que du même au même : elle ne fera jamais que varier les expressions d'une formule unique : « Ce qui est, est. » Elle est donc impuissante à saisir quoi que ce soit qui ressemble à une cause première, à un absolu. « La nature dans son ensemble, la totalité des êtres finis, ne peut révéler aux recherches de l'entendement plus qu'il n'est contenu en elle : à savoir, des êtres variés, des changements, un jeu de formes; nulle part au commencement réel, un principe réel d'une existence objective. »

On voit assez, d'après ces textes, la direction générale de la pensée de Jacobi, et où il veut en venir. Mais la précision manque, et l'expression est confuse. Le mot « raison » surtout prête à l'équivoque. Tantôt Jacobi le prend dans un sens strict, et l'oppose à « entendement », comme faisait Kant : tantôt il désigne par là, au sens large, la faculté de connaître tout entière. Par suite, Jacobi semble abuser

des mots « nécessité » et « mécanisme ». Veut-il parler de la nécessité relative et du mécanisme hypothétique de la science proprement dite, telle que la construit en effet l'entendement? ou entend-il désigner la nécessité réellement métaphysique et le mécanisme absolu de Spinosa? Jacobi paraît passer sans cesse de l'un à l'autre sans y prendre garde. Mais en a-t-il le droit? La nécessité et le mécanisme que suppose une conception scientifique de l'univers (œuvre de l'entendement), n'excluent pas la possibilité d'une conception métaphysique (œuvre de la raison), qui reposerait sur les idées d'harmonie, de finalité et de justice. Leibniz n'a-t-il pas dit que le cartésianisme était l'antichambre de la vérité? Il admet comme Descartes que tout se fait mécaniquement dans la nature. Mais il soutient que ce mécanisme même repose sur un dynamisme plus profond dans l'intimité des êtres. Et déjà dans l'antiquité, à un autre point de vue, le panthéisme stoïcien ne prétendait-il pas concilier le déterminisme et la finalité, la nécessité des lois de la nature et la sagesse suprême qui s'exprime par cette nécessité? Si une telle conciliation est possible, l'édifice de Jacobi manque par la base et s'écroule. Il ne peut plus affirmer que tout système de philosophie conséquent avec lui-même mène nécessairement au spinosisme.

Mais la confusion est dans les termes plus que dans la pensée. En fait Jacobi soutient les deux thèses :

1° La science de la nature réduit la réalité concrète à un mécanisme abstrait;

2° La métaphysique dogmatique, qui prétend expliquer la totalité du réel, y introduit un fatalisme absolu.

Il a eu seulement le tort de ne pas les exposer séparément, et de paraître ainsi les confondre. Encore donnerait-il pour excuse que la confusion n'est pas son fait, mais bien plutôt celui de ses adversaires. Car c'est eux, et non pas lui, qui pensent que la métaphysique doit être un système, une science. S'il en est ainsi, dit Jacobi, il leur faut donc nier toute contingence, toute finalité, toute liberté. La science humaine, en effet, ne change pas de nature pour changer d'objet. Qu'il s'agisse du phénomène ou de l'être en soi, comprendre consistera toujours à rendre l'objet intelligible, c'est-à-dire à le rattacher nécessairement à ses conditions d'existence, c'est-à-dire à le construire, à en démontrer la possibilité pour l'entendement avant d'en éprouver la réalité par l'expérience. Bon gré mal gré, toute métaphysique systématique doit être déductive comme la géométrie. Il est donc vrai de dire qu'elle implique un fatalisme absolu.

Jacobi n'a pas seulement étudié Spinosa. Il a lu Hume aussi, et il

sait en profiter. Il s'efforce de montrer que « liaison nécessaire » équivaut à « liaison analytique », et qu'il n'y a point de liaison à la fois synthétique et nécessaire. S'il en existe de telles, elles sont inintelligibles pour nous : nous ne comprenons de nécessité que la nécessité logique fondée sur le principe d'identité. Or la science consiste dans un système de propositions démontrées, c'est-à-dire découlant les unes des autres avec une nécessité évidente. Le principe d'identité sera donc le principe suprême de la science. Et comme il exige qu'il n'y ait jamais plus, ni autre chose, dans la conséquence que dans les principes, dans la conclusion que dans les prémisses, les propositions successives de la science ne seront en réalité qu'une série de formules identiques en valeur. Elles explicitent ce qui était contenu implicitement dans la première. Jamais rien de nouveau n'apparaît. Donc, dans le monde de la science, point de contingence, point de finalité, point de liberté possibles : c'est bien un pur mécanisme. On pourrait même soutenir que cet univers intelligible est intemporel. Car ce mécanisme, formant un système unique, est conçu pour ainsi dire tout d'une pièce. De même qu'il peut être exprimé en une immense mais unique équation, de même tous ses éléments peuvent être considérés comme coexistants : le futur n'est pas réellement futur, puisqu'il est dès à présent contenu dans ses conditions [1]. Jacobi semble avoir entrevu ici ce que M. Bergson a entrepris de démontrer récemment : que la durée véritable n'existe que pour une conscience vivante. Mais Jacobi ne songeait point à étudier la notion même de temps ou de durée. Il voulait seulement faire entendre que pour la science, les vérités de fait tendent à se transformer en vérités mathématiques. Quand la science est achevée, cette tranformation est complète. L'univers est devenu parfaitement intelligible, mais aussi, purement abstrait. La nature a disparu : reste une algèbre. « L'homme, en pensant l'univers, le parle, dit ingénieusement Jacobi; c'est-à-dire, il institue un système de symboles et de signes qui n'ont avec le réel qu'un rapport lointain. Ainsi se forme un monde de raison, où les mots et les signes prennent la place des substances et des forces... Ce que nous créons de cette manière, nous le comprenons parfaitement, puisque c'est notre œuvre : ce qui ne se laisse pas créer de cette manière, nous ne le comprenons pas. *Notre entendement ne porte pas au delà de ses propres productions* [2]. » Cette dernière phrase éclaire toute l'argumentation de Jacobi. Pour lui faire parler le langage de Kant,

1. *Jacobi*, Œuvres, II, p. 193-195.
2. *Jacobi*, Œuvres, IV², p. 132.

à cette question : « Une physique pure *a priori* est-elle possible? » il répond : « Oui, elle est possible », mais non pas, comme Kant le croit, parce qu'il existe des principes synthétiques *a priori* constitutifs de l'expérience. Elle est possible, parce qu'elle se ramène aux mathématiques pures *a priori*, qui elles-mêmes ne supposent point non plus de principes synthétiques, et qui sont purement analytiques. Mais précisément parce que cette physique mathématique est l'œuvre de l'entendement, nous n'avons pas le droit de penser qu'elle exprime la réalité de la nature.

Ainsi, pour expliquer l'univers, pour le comprendre, l'esprit substitue aux êtres concrets des signes et des symboles, ramène les qualités à la quantité, et transforme les synthèses successives en une série d'expressions identiques. Il est fier de son œuvre, et non sans raison. « Quelle satisfaction ne dut pas éprouver la nature spéculative de l'homme, quand la perspective se découvrit à lui de ramener les différences infinies de la qualité à quelques modalités définies de la quantité ! C'est à la réussite de cette entreprise que la science de la nature doit ses admirables progrès. Leucippe et Démocrite avaient ouvert la voie. Leur doctrine subit une éclipse pendant l'époque sombre où la scolastique était toute-puissante : elle renaquit avec un éclat d'autant plus vif à l'aurore du XVIIe siècle. C'est sur elle que Descartes bâtit son système... » Cette science de la nature est symbolique, sans doute, et, si l'on ose dire, extérieure. Elle a pourtant sa vérité. L'esprit peut s'en satisfaire, et l'expérience a prouvé que c'était un merveilleux instrument de conquête.

Jacobi est donc fort loin de condamner le mécanisme absolument. Au contraire il pense, comme le dira plus tard F.-A. Lange, que c'est une excellente hypothèse pour l'étude scientifique de la nature. Tout ce que Jacobi a voulu établir, c'est que le mécanisme est la formule inévitable de l'intelligibilité. Il a cru y parvenir en montrant qu'il n'y a d'autre nécessité concevable pour nous que la nécessité logique, et que notre entendement ne porte pas au delà de ses propres productions. Il peut donc conclure maintenant. Il n'y a pas de métaphysique scientifique, car notre connaissance proprement dite n'atteint pas l'être. Mais si l'esprit humain s'obstine à vouloir construire une métaphysique, une seule est logiquement possible, c'est le spinosisme. Seul en effet ce système « explique » Dieu et la nature en passant analytiquement de l'un à l'autre. Seul il n'hésite pas à proclamer l'universelle nécessité de tout ce qui est, a été ou sera. Seul il permet de comprendre toutes choses *sub specie æternitatis*. Toute métaphysique qui refuse de ramener le principe de causalité au principe de substance, et tous deux au principe d'identité : toute

métaphysique qui hésite à appeler Dieu *natura naturans*, et à l'identifier avec la *natura naturata*, reste à moitié chemin, et n'arrive point à la parfaite intelligibilité. Avec un Dieu distinct du monde, avec la contingence, avec la finalité, apparaissent l'inexplicable, l'incompréhensible, le mystère. L'insupportable fatalité ne peut être levée que par une philosophie de la croyance.

Jacobi a donc établi son dilemne : d'un côté, intelligibilité, démonstration, mécanisme, c'est-à-dire spinosisme ; de l'autre, mystère, contingence, liberté, c'est-à-dire platonisme ou christianisme. Il faut choisir. Le choix ne sera pas longtemps douteux, car le spinosisme est intenable.

IV

Il l'est tout d'abord, parce qu'il nie Dieu. « Le spinosisme, c'est l'athéisme [1]. » Formule surprenante : Jacobi n'a-t-il pas fait lui-même, à diverses reprises, un éloge enthousiaste du sens religieux de Spinosa? Ne sait-il pas qu'on va protester de toutes parts? Que Herder et Gœthe, en particulier, laisseront difficilement accuser d'athéisme leur métaphysicien favori, et qu'ils le proclameraient plutôt, comme fera plus tard Schleiermacher, « ivre de Dieu » ? Cette fois encore Jacobi abuse, ou, pour mieux dire, il mésuse des mots : le paradoxe s'atténue quand on précise le sens spécial qu'il leur donne. Est athée, selon Jacobi, quiconque n'est pas théiste. Dès que l'on ne croit pas en un Dieu vivant et conscient, créateur et juge de l'univers, on n'a pas le droit de parler de Dieu. Entre l'anthropomorphisme et l'athéisme, point de milieu.

Sans doute la raison proteste contre un anthropomorphisme enfantin, qui se représente Dieu sous une forme servilement humaine, avec un corps, des pieds, des mains, ayant besoin d'un œil pour voir, d'une oreille pour entendre, et de réfléchir pour savoir ce qu'il veut [2]. « Mais elle se révoltera encore bien davantage si, divinisant la nature, tu lui enseignes un Dieu qui a fait l'œil, et ne voit pas, qui a construit l'oreille, et n'entend pas, qui a produit l'entendement et ne perçoit rien, ne sait rien, ne veut rien.... et n'est donc rien! Dis donc franchement : Il n'y a pas de Dieu!..... Nous professons cette conviction, que l'homme porte en lui-même l'image de Dieu : nous professons par conséquent l'anthropomorphisme, et nous soutenons que hors de cet anthropomorphisme, qui a toujours été

1. *Jacobi*, Œuvres, IV, Introduction, p. xxxvi.
2. *Jacobi*, Œuvres, III, p. 421.

appelé théisme, il n'y a place que pour des athées et des fétichistes. » Or Spinosa se déclare contre l'anthropomorphisme en termes fort nets. La conclusion est facile à tirer. Spinosa, il est vrai, avait l'âme sincèrement religieuse. Il a vécu comme un saint, avec la seule passion de la vérité. Il a cherché Dieu de tout son cœur. Lui-même n'était donc pas athée : son système l'est néanmoins. « Je suis fort éloigné, ajoute Jacobi [1], d'appeler athées tous les spinosistes, mais précisément pour cela je ne crois pas superflu de montrer que la doctrine de Spinosa, bien comprise, ne laisse place à aucune religion. » Il se flatte d'échapper aux objections en distinguant le spinosisme rigoureux d'un spinosisme plus large et plus vague, à tendances religieuses. Non, dit-il à ses correspondants, vous n'êtes pas athées, quoique spinosistes : mais c'est que vous n'êtes pas spinosistes comme il faut. Si vous l'étiez, si vous vous pénétriez bien des principes, et si vous alliez jusqu'au bout des conséquences, votre philosophie serait un pur naturalisme, votre conception de l'univers un pur mécanisme. Le spinosisme ne saurait être autre chose. C'est la négation même d'un Dieu créateur du monde : c'est donc l'athéisme.

Gœthe réplique tranquillement que le Dieu de Spinosa, tel qu'il est, lui suffit. Il laisse le reste à Jacobi. Surnaturel, révélation, mystère, création, etc., de tout cela il se passe fort bien. Herder, théologien de profession, exerçait des fonctions ecclésiastiques. Sa situation était plus délicate. Sa pensée toujours un peu flottante se complaisait, sous l'influence de Spinosa, dans un panthéisme religieux, enthousiaste et vague. Jacobi le met en demeure de préciser. Il le somme presque de choisir entre sa foi chrétienne et ses sympathies spinosistes. Pour ne pas apercevoir l'incompatibilité, il a fallu que Herder comprît mal Spinosa. « Je nie, écrit Jacobi à ce propos, je nie qu'entre le système des causes finales et le système des causes efficientes, il puisse y avoir un système intermédiaire, intelligible à nous autres hommes... L'intelligence et la volonté, si elles ne sont pas ce qu'il y a de premier et de supérieur, ne sont que des forces subordonnées... des ressorts et non des moteurs, une mécanique qui peut être démontée, et dont on peut faire voir l'agencement. J'entends par « mécanisme » tout enchaînement de causes purement efficientes qui est *ipso facto* un enchaînement nécessaire, de même qu'un enchaînement nécessaire, en tant que nécessaire, est *ipso facto* mécanique [2]. » En d'autres termes, on ne

1. *Jacobi*, Œuvres, IV, p. 216 (note).
2. *Jacobi*, Œuvres, IV [2], p. 92.

fait pas au spinosisme sa part. Jacobi reproche à Herder de ne l'avoir pas vu, et d'avoir cherché un tempérament irréalisable. Ou il existe quelque réalité par delà la nature, et alors le mécanisme n'est pas le vrai. Il faut renoncer à comprendre l'absolu; c'est la négation du spinosisme, la voie ouverte à la croyance en un Dieu juste et bon. Ou c'est la nature même que l'on appelle Dieu : mais alors il faut admettre avec Spinosa le fatalisme absolu. Il faut reconnaître avec lui que l'entendement divin n'a rien de commun avec le nôtre, que Dieu n'est ni bon ni mauvais, qu'il ne se propose pas de fins, en un mot qu'il n'est pas une personne. Et cela même, selon la définition de Jacobi, c'est l'athéisme.

Or l'athéisme, Jacobi ne peut pas en souffrir seulement la pensée. Il le repousse de toutes les puissances de son âme. Sa conscience, son cœur, sa nature morale tout entière se soulèvent à l'idée que Dieu ne serait point. C'est une protestation spontanée et comme instinctive. Aucune autre n'est nécessaire : aucune autre d'ailleurs ne serait possible. A vouloir réfuter Spinosa, on retomberait dans l'erreur de ceux qui croient démontrer l'existence de Dieu. Si la démonstration est rigoureuse, elle aboutira sans faute au Dieu de Spinosa. Au point de vue logique, nous l'avons vu, Spinosa est inexpugnable. Si l'on accepte le point de départ (la possibilité de rendre intelligible la totalité du réel), on ne peut refuser de conclure comme lui. Jacobi lui-même, s'il était dogmatique, se rangerait parmi ses disciples. « Tu as tort, écrit-il à Herder, de dire que Mendelssohn se bat contre une ombre, parce qu'il me croit spinosiste. Pour un dogmatique, je le suis réellement, et quiconque procède par syllogisme et comprend de quoi il s'agit, le sera nécessairement aussi [1]. » Jacobi se gardera donc bien de combattre ce qu'il appelle l'athéisme (c'est-à-dire toute doctrine qui rejette la personnalité de Dieu), sur son propre terrain, au nom de la logique. Il sait que la tentative tournerait contre lui, et qu'à la fin de la discussion il conclurait, bon gré mal gré, comme ses adversaires. Ce qu'il leur reproche, ce n'est pas de mal raisonner; c'est de raisonner là où l'entendement n'a plus aucune compétence. S'il leur opposait des arguments, il commettrait lui-même la faute de méthode qu'il condamne chez eux. Il n'aura donc recours, ni à la preuve ontologique, ni à la preuve cosmologique (toutes deux ne sont bonnes que pour Spinosa), ni même à la preuve, plus populaire déjà et plus sentimentale, fondée sur les causes finales. Il se prévaudra simplement de la révélation intime, de ce je ne sais quoi d'irrésistible qui

1. *Jacobi*, Œuvres, III, p. 501. Lettre à Herder du 13 nov. 1784.

crie, dans le cœur de l'homme : « Non, la nature et le mécanisme de ses lois nécessaires ne sont pas tout ce qui existe. Il est un Dieu, sage et bon, qui donne un sens au monde et à la vie. »

Ce « je ne sais quoi d'irrésistible » a un nom dans la langue de Jacobi : c'est la raison, c'est ce qui nous fait hommes en nous révélant le mystère de notre origine et de notre destinée. C'est, plus précisément encore, le sentiment de notre liberté. L'originalité de la doctrine de Jacobi, selon lui (si elle en a une), consiste à reconnaître dans la liberté le fait primitif, essentiel, « le miracle perpétuel », qui nous avertit de ce que nous sommes. Il y revient à propos de l'athéisme spinosiste [1]. « Moi-même, comme je l'ai confessé souvent, si je ne nie pas l'existence de Dieu, c'est uniquement pour la raison suivante : je me sens obligé, par ma conscience morale et par mon sentiment intime le plus profond, à repousser l'idée d'un mécanisme universel de la nature qui serait la seule réalité. » Nulle part ne se caractérise mieux, je ne dirai pas la méthode, mais la manière de procéder propre à Jacobi. Il ne démontre pas l'existence de Dieu, il ne démontre pas davantage la liberté. Il les tient même toutes deux pour parfaitement indémontrables. Néanmoins il les proclame vraies toutes deux, sur la foi d'un sentiment vif interne. Et non seulement il se satisfait de cette certitude immédiate et spontanée, mais le sentiment qu'il a de sa liberté lui est un sûr garant que sa croyance en Dieu est bien fondée. Toute autre preuve est superflue. Tout essai de preuve est même dangereux, et se retourne à coup sûr contre l'intention de son auteur.

La position ainsi choisie par Jacobi est bien aventurée. On peut se demander s'il ne compromet pas, plus qu'il ne les protège, les réalités métaphysiques qui lui tiennent tant à cœur. N'était la liberté, dit-il, je serais athée, c'est-à-dire spinosiste : car tout système bien conduit revient à celui-là. Mais je me sens libre, et aussitôt, spinosisme, athéisme, mécanisme, naturalisme (tous termes synonymes), s'effacent et cèdent la place à la croyance en Dieu. Point de démonstration : le sentiment suffit. — Fort bien, mais si le sentiment de la liberté s'affaiblit ou fait défaut ; si le « je ne sais quoi d'irrésistible » n'apparaît pas dans une âme? Les démonstrations de Spinosa subsistent cependant : elles n'ont rien perdu de leur valeur. Le non-croyant peut être athée : bien mieux, il *doit* l'être. Jacobi ne lui laisse pas d'autre alternative.

Pour parer à ce danger, Jacobi, au mépris de l'usage, a appelé « raison » le sentiment, le « je ne sais quoi d'irrésistible » qui nous

1. *Jacobi*, Œuvres, IV, p. 220.

porte à croire. Il a soutenu que c'est un élément essentiel de la conscience humaine, que c'en est un attribut spécifique, comme le langage, et que tout homme, par le seul fait qu'il est homme, éprouve en lui-même l'opposition du relatif et de l'absolu : en un mot, que le sentiment du vrai Dieu est universel. Mais il est à peu près seul à le soutenir, et les mystiques mêmes lui répondent que l'esprit souffle où il veut.

Acculer ainsi toute métaphysique dogmatique au spinosisme, pour s'élever ensuite au-dessus du spinosisme au nom du sentiment, par un acte de foi, c'est donc un procédé fort téméraire. Je ne serais pas surpris que Jacobi eût subi ici, à son insu sans doute, l'influence de Pascal, à qui il doit tant de toutes façons. On sait quelle marche a suivie l'auteur de l'*Apologie de la religion chrétienne*. Il cherche à ne laisser à son lecteur qu'une seule issue. L'homme a ses grandeurs et ses misères, la société, l'histoire, le triomphe même de l'Église, tout est obscur et incompréhensible si le christianisme est faux : tout s'explique et s'éclaire s'il est vrai. Seule la religion, qui nous enseigne la chute et la rédemption, peut rendre compte des contradictions et des mystères où la raison se heurte à chaque pas. Et ainsi ces contradictions et ces mystères deviennent indirectement autant de témoignages en faveur de la foi. Plus donc ces contradictions sont flagrantes, et plus impénétrables ces mystères, plus la vérité de la foi ressort éclatante. Méthode hardie, périlleuse même, où les autres apologistes ont hésité à suivre Pascal. Jacobi au contraire semble s'en inspirer. Lui non plus, il ne craint pas de tout risquer, pour tout mieux ressaisir. Il ne veut laisser au philosophe d'autre alternative que le fatalisme absolu, ou la croyance en un Dieu conscient. Plus le spinosisme sera irréfutable, plus il apparaîtra comme l'aboutissement nécessaire de la pensée logique, et plus il sera évident que la vérité est dans la révélation spontanée du cœur.

Mais Pascal conclut, selon son dessein, à la nécessité de croire à l'Évangile et d'accepter les dogmes de l'Église. Il n'a pas voulu faire œuvre de philosophe, mais de chrétien. Il n'a d'autre objet que de ramener à la foi les âmes égarées. Si donc sa méthode réussit, si elle frappe, si elle persuade, si elle obtient les conversions désirées, elle est justifiée. Le cas de Jacobi est fort différent. Il se considère non comme un apologiste, mais comme un philosophe. La croyance qu'il défend est une croyance rationnelle; la révélation qu'il invoque, une révélation naturelle. Sa doctrine se réduit alors à un spiritualisme semi-mystique, de forme singulière. Rangerons-nous, en effet, Jacobi parmi les spiritualistes proprement dits? Non, puisque précisément il les combat. Cette désignation conviendrait bien plutôt à

son adversaire Mendelssohn, qui prouve *a priori* et *a posteriori* l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Aux yeux de Jacobi, comme à ceux de Kant, ces démonstrations sont faibles, et cette métaphysique bien intentionnée est sans valeur. Il renvoie ces philosophes à l'école de Spinosa. Mais, tout en combattant ce spiritualisme dogmatique, Jacobi prétend en garder les thèses essentielles. Seulement, au lieu de les démontrer, il les donne pour des vérités immédiates et instinctives. En sont-elles beaucoup plus fortes? Lessing était excusable d'avoir pris un instant Jacobi pour un parfait sceptique. Réduire toutes les philosophies dogmatiques au spinosisme, et déclarer ensuite le spinosisme intenable, qu'aurait pu inventer de mieux un pyrrhonien?

Aussi le résultat de la retentissante polémique de Jacobi avec Mendelssohn, au sujet de Spinosa, ne fut-il pas tout à fait ce que Jacobi en attendait. Il ne s'étonna pas de voir le camp des « philosophes de Berlin » se lever en masse contre lui. Il y comptait d'avance, et l'on peut même dire qu'il l'espérait. Leur colère lui montra que le coup avait porté. Sur le fond du débat, d'ailleurs, ils étaient assez embarrassés. Entre Jacobi, qui reprochait à Mendelssohn de ne pas comprendre Spinosa, et Mendelssohn, qui accusait Jacobi d'inventer un Spinosa inintelligible, ils eussent été bien en peine de décider. Ils ne pouvaient que donner raison à Mendelssohn, parce qu'il était leur homme. Il semble du reste que dans la chaleur de la bataille Jacobi soit allé un peu loin, et que, sans posséder l'*Éthique* comme lui, Mendelssohn en ait assez bien saisi les principes et la méthode. Mais ce que les « philophes » comprirent à merveille, c'est que l'attaque en réalité était dirigée contre eux, c'est que Jacobi, derrière Mendelssohn, visait toute la philosophie des « lumières », et l'accusait de sottise, d'ignorance et d'infatuation. Ils ripostèrent avec vivacité. Ils firent sentir à Jacobi ce que son attitude avait d'étrange. Comment pouvait-il rejeter toute métaphysique rationnelle, sous prétexte de spinosisme, et ne pas vouloir être sceptique! combattre les spiritualistes, et prétendre assurer le spiritualisme mieux que personne! se fonder sur une révélation sentimentale, et appeler ce sentiment « raison »! proposer une doctrine qui de son propre aveu est une « non-philosophie », et soutenir que c'est la seule philosophie possible! — et enfin, avec tout cela, ne pas s'apercevoir qu'il ouvre la porte aussi grande à l'incrédulité et au pessimisme qu'à la foi en un Dieu juste et bon! Toutes objections très fortes, auxquelles Jacobi eût été fort embarrassé de répondre, si une philosophie du sentiment n'avait toujours un refuge inexpugnable dans l'intuition, supérieure et antérieure au raisonne-

ment. Il est vrai, dit Jacobi, que si je cherchais la vérité par la méthode logique, je serais fataliste et athée, ou du moins sceptique et pessimiste. Mais ces conclusions mêmes me confirment dans mon sentiment que la vérité doit être cherchée ailleurs, dans l'appréhension immédiate, dans la révélation spontanée du cœur. Et ainsi ma doctrine, ne s'appuyant pas des preuves, est irréfutable. A quoi ses adversaires répliquent que, n'ayant pas de preuves, elle n'a même pas besoin d'être réfutée.

Ils l'attaquèrent pourtant avec violence, et contribuèrent ainsi à la répandre. Ni *Allwill*, ni *Woldemar* n'avaient fixé l'attention du public philosophique en Allemagne. Ces deux romans n'étaient pas sortis d'un cercle assez restreint d'hommes et de femmes de lettres. Ceux qui connaissaient Jacobi voyaient en lui un homme de mérite, causeur brillant, correspondant aimable, hôte généreux, faisant de sa fortune un usage intelligent, ami de la philosophie plutôt que philosophe. Mendelssohn n'avait-il pas voulu écarter d'abord Jacobi comme un amateur sans compétence, comme un officieux dont les avis, partant d'un bon naturel, ne laissaient pas d'être un peu indiscrets? Après les *Lettres sur la Doctrine de Spinosa*, cette méprise devint impossible. On put combattre ou railler la philosophie de Jacobi, on ne put ignorer qu'elle existât. Son importance se mesura au nombre et à la vivacité des protestations qui éclatèrent aussitôt. Jacobi prit place au premier rang des écrivains (tous les jours plus nombreux) qui avaient déclaré la guerre à la philosophie régnante, en dénonçaient la platitude, et en prédisaient la fin prochaine.

Les amis de Jacobi ne l'approuvaient pas non plus sans réserve. Pour diverses raisons, ils ne sont tous qu'à demi satisfaits de la position prise par lui. Les francs mystiques, comme Hamann, le soutiennent naturellement tant qu'ils peuvent contre Mendelssohn. Ils applaudissent à ses invectives contre les « philosophes ». Ils sont ravis de cette brillante recrue pour la bonne cause. Pourtant Hamann reproche à Jacobi sa méthode, compliquée et inutile. A quoi bon passer par le spinosisme pour aboutir à une doctrine de la croyance? Contempteur de toute philosophie rationnelle, Hamann ne fait pas plus de cas de celle-là que des autres. Il s'étonne que Jacobi place Spinosa si haut, et qu'il étudie l'*Ethique* avec tant d'admiration et de respect. A ses yeux, ce ne sont que des mots, et encore des mots [1]. « La métaphysique a une langue pour l'école, et une autre pour le monde. Toutes deux me sont suspectes, et je ne suis en état ni de les comprendre, ni de m'en servir.... Je conjecture presque que toute

1. *Jacobi*, Œuvres, I, p. 392. Lettre de Hamann du 25 décembre 1784.

notre philosophie vient plutôt du langage que de la raison, — ces deux *Ménechmes*. — Les équivoques que présentent un grand nombre de mots, ou même les métaphores du sens commun ont fait naître tout un monde de problèmes, posés sans raison, et résolus de même. » Il applique en passant à Spinosa l'épithète la plus extraordinaire, la plus invraisemblable, qui ait jamais servi à le caractériser : il le trouve « léger »[1] ! « La première définition de l'*Éthique*, écrit-il, m'a dégoûté à tel point que j'en suis resté là. Je ne puis m'expliquer ton goût persistant, non plus que celui de Lessing, pour ce brigand, pour cet assassin de la saine raison et de la saine science[2]. » Conséquent avec lui-même, Hamann considère comme perdu tout le temps que Jacobi donne à Spinosa. Quant à la doctrine propre de Jacobi, il n'en est pas autrement satisfait. Une philosophie du sentiment ne lui paraît pas indispensable : le sentiment suffit, sans tant de philosophie. Et il objecte, avec assez de raison, que « la foi n'est pas l'affaire de tout le monde ».

Gœthe au contraire, Schlosser, Herder, et la plupart des autres amis de Jacobi (excepté le cercle sentimental d'Hemsterhuis et de la princesse Galitzine), trouvent qu'il penche trop vers le mysticisme, que sa méthode est bien arbitraire, et qu'il fait trop bon marché, et trop vite, des droits de la raison. Toute cette polémique d'ailleurs déplaît à Gœthe. Il le dit très franchement. « J'ai lu ta brochure avec intérêt, mais sans plaisir.... J'ai une telle aversion pour toute espèce de querelles littéraires, que, même peintes par Raphaël ou mises au théâtre par Shakespeare, j'aurais beaucoup de peine à m'y plaire[3]. » Quant au fond de la doctrine, Gœthe n'a jamais pu admettre que la nature s'opposât à Dieu. Il croyait précisément le contraire. Il n'accepte donc ni l'exposition ni la réfutation de Spinosa par Jacobi. Le spinosisme est pour lui tout autre chose qu'un mécanisme abstrait, et bien préférable, en tout cas, à ce que Jacobi voudrait lui substituer. Athée comme Spinosa : Gœthe ne s'effraye ni du mot ni de la chose.

Pour conclure, Jacobi, en contribuant à ressusciter le spinosisme, avait porté un coup sensible à la philosophie dominante alors en Allemagne. Sur ce point il avait calculé juste. La comparaison était écrasante pour Mendelssohn et pour ses amis. Mais Jacobi ne s'apercevait pas qu'elle l'était aussi pour lui. Il s'applaudissait d'avoir trouvé dans le spinosisme une machine de guerre excellente contre

1. *Jacobi*, Œuvres, IV [3], p. 348. Lettre du 27 avril 1787.
2. *Ibid.*, p. 357-9.
3. *Correspondance de Gœthe et de Jacobi*, p. 104. Lettre du 5 mai 1786.

ses adversaires. Il la croyait inoffensive pour lui-même. Dans sa pensée, le spinosisme devait être simplement un passage, pour s'élever de là à une philosophie de la croyance. Mais il arriva ce que Jacobi n'avait pas prévu. Beaucoup de ses lecteurs hésitèrent, comme Lessing, devant le *salto mortale*, ou plutôt n'hésitèrent pas à s'y refuser. Beaucoup s'arrêtèrent au spinosisme, bien décidés à ne pas suivre Jacobi au delà, dans la région vague du sentiment. Ils se rendaient compte, comme Gœthe, que ce panthéisme profond, que ce sentiment héroïque, pour ainsi dire, de la divinité de la nature, satisfaisait à la fois à leurs exigences rationnelles et à leurs besoins religieux : pourquoi auraient-ils sacrifié cette forte philosophie à une révélation, naturelle ou autre? Dès lors, un large courant spinosiste s'établit dans la poésie et dans la philosophie allemandes, et pénétra jusque dans la théologie. Spinosa était plus que réhabilité. Jacobi avait trop bien atteint son but : il l'avait dépassé. Il avait voulu utiliser Spinosa au profit de sa doctrine; mais, par un renversement ironique des rôles, ce fut plutôt sa doctrine qui allait servir au progrès du spinosisme.

LÉVY-BRUHL.

NOTES ET DISCUSSIONS

M. DELBŒUF ET LE PROBLÈME DES MONDES SEMBLABLES

Mégamicros ou les effets sensibles d'une réduction proportionnelle des dimensions de l'Univers, tel est le titre d'une lecture faite le 3 juin 1893 à la Classe des sciences de l'Académie royale de Belgique par M. Delbœuf [1]. Ses idées sur le sujet sont assez connues pour que nos lecteurs sachent, d'après le titre seul, qu'il s'agit d'un chaleureux plaidoyer en faveur de la distinction de l'espace réel et de l'espace géométrique et du caractère absolu des dimensions de l'univers. Déjà nous avons eu l'occasion de discuter les idées de l'éminent professeur de Liège, mais surtout au point de vue de la question du temps, qui ne lui paraît pas moins absolu que l'espace [2]. Aujourd'hui, comme il s'agit exclusivement de ce dernier, le temps étant supposé invariable, le champ de la discussion est plus restreint; les principes généraux restant les mêmes, nous aurons seulement à montrer comment, à nos yeux du moins, M. Delbœuf s'est trompé en posant mal le problème des mondes semblables.

Ce problème nous paraît pouvoir être résolu en quelques mots d'une façon complète, tout ce qu'on peut ajouter se bornant à de simples applications particulières. En établissant dès l'abord la solution générale, nous rendrons d'une compréhension beaucoup plus facile les réponses aux objections variées de M. Delbœuf.

Si l'on suppose un observateur placé dans un monde ne différant du nôtre que par l'échelle des grandeurs, toutes les dimensions étant majorées ou minorées dans le même rapport, et si l'on ajoute que, dans ce monde, les mouvements sont de même identiques à ceux du nôtre, à l'échelle près, non seulement ce monde ne différera, pour cet observateur, de ce que le nôtre est pour nous, ni au point de vue

1. Cette lecture a été publiée en brochure à la librairie Alcan (31 pages).
2. Le problème des mondes semblables, dans *la Critique philosophique* de 1888, 2e sem., p. 373.

géométrique [1], ni au point de vue cinématique, mais il en sera de même encore au point de vue dynamique. Sur les deux premiers points, aucun doute n'est possible, car les mesures des longueurs restent les mêmes, l'unité ayant varié en même temps que les autres dimensions, les angles n'ont pas changé, et les valeurs des vitesses, dont les rapports sont restés identiques, n'ont pas varié non plus, puisqu'ils sont précisément les mêmes que les valeurs invariables de certaines longueurs. Si nous remarquons maintenant que la notion et la mesure de la masse, ainsi que la détermination de toutes les lois dynamiques résultent exclusivement de l'étude des mouvements dans l'univers, on doit conclure que les unes et les autres seront, pour notre observateur, identiquement ce qu'elles sont pour nous, puisque la mesure de toutes les grandeurs et de toutes les vitesses est restée la même.

Après avoir bien saisi cette démonstration, ouvrez *Mégamicros* : les données du problème semblent posées à peu de chose près comme elles viennent de l'être par nous; mais, en parcourant les nombreux exemples où M. Delbœuf déploie la plus séduisante virtuosité de conférencier, vous verrez qu'il aboutit régulièrement à des mouvements différant des nôtres autrement que comme échelle. En l'absence d'erreurs mathématiques qui n'existent pas, il faut en conclure ou que nos hypothèses étaient contradictoires ou que celles de M. Delbœuf différaient des nôtres. On ne voit pas où la contradiction aurait pu se glisser dans les données de notre problème, mais l'examen détaillé des développements de M. Delbœuf fait clairement apparaître, dans chaque cas, une différence fondamentale entre son point de départ et le nôtre : les corps *minorés* qu'il considère sont composés d'une matière identique à la nôtre, c'est-à-dire dont les éléments n'ont point été minorés, mais réduits en nombre. Or il est bien clair que, quand nous supposons un monde identique au nôtre, sauf quant à l'échelle, nous posons cette condition de la façon la plus absolue, l'appliquant aux molécules qui composent un corps aussi bien qu'à l'enveloppe générale de ce corps [2]. En un mot, la réduction proportionnelle à l'échelle de 1/2 d'une caisse de 288 boulets de 0 m. 10 de diamètre n'est pas une caisse de 36 boulets de même diamètre, mais bien une caisse de 288 boulets de 0 m. 05 de diamètre. Ce n'est donc point le problème des mondes semblables qu'a étudié M. Delbœuf, mais, en le généralisant un peu, celui des *objets semblables*, familier à tous les techniciens [3].

1. Nous nous plaçons au point de vue de la géométrie euclidienne; nous donnerons plus loin une réponse aux objections qu'on pourrait faire au point de vue des autres géométries.

2. Si l'on considère les atomes, inétendus selon nous, il ne peut être question d'une réduction de volume, mais seulement d'une réduction de masse.

3. Voir, par exemple, dans les *Annales des ponts et chaussées* de 1885, 2e sem., p. 569, un mémoire de M. de Perrodil sur la résistance comparée des constructions semblables.

Une telle confusion surprend de la part d'un esprit aussi sagace que celui du savant belge, et nous ne doutons pas qu'il ne s'en fût aperçu s'il avait pris soin d'énoncer explicitement ses hypothèses; mais celle de la conservation telle quelle de la matière composant les objets terrestres pour en former ceux de sa planète hypothétique se glisse partout sans faire l'objet d'une proposition formelle, en sorte que ses lecteurs peuvent la laisser passer, comme il l'a fait lui-même, sans y prendre garde. Aussi y a-t-il intérêt à étudier d'un peu près les principaux exemples qu'il a choisis, et notamment la question de la plus grande force apparente des habitants de la planète réduite.

M. Delbœuf montre fort bien que la pesanteur est moitié moindre sur une planète de rayon moitié moindre aussi, en sorte que le nouveau litre d'eau, qui a un volume égal au 1/8 du litre terrestre, ne pèse que 1/16 de notre kilogramme. D'autre part, le mètre ne vaut plus que 50 de nos centimètres, et dès lors le kilogrammètre ne vaudra que 1/32 du nôtre. Or, ajoute M. Delbœuf, la force des habitants, qui est proportionnelle au volume ou à la masse de leurs muscles, n'est réduite que de 1/8, d'où il résulterait qu'ils seraient capables de produire un travail quadruple du nôtre.

Cette argumentation suppose que la combustion d'un certain volume de carbone produit la même quantité de chaleur dans les deux mondes, si on mesure ces volumes avec une même échelle, ce qui est incontestable dans l'hypothèse où la constitution intime des corps n'a subi aucun changement; mais il n'en est pas de même si les atomes ou molécules sont devenus huit fois plus nombreux, avec variation de leurs masses et de leurs distances mutuelles. Dans ce cas, on peut se rendre compte que la réduction dans le rapport de 1/2 doit ramener la chaleur dégagée au 1/32, car cette chaleur est due à la force vive acquise puis perdue par les atomes du carbone et de l'oxygène. Or des deux facteurs de cette force vive la masse est réduite au 1/8 et le carré de la vitesse au 1/4, puisque tous les mouvements ont eu, par hypothèse, leurs vitesses diminuées de moitié.

Des considérations analogues permettent de répondre à l'assertion que les corps chauds se refroidiront plus vite dans le monde réduit, attendu que la perte de chaleur ne sera diminuée que dans le rapport de 1/4, tandis que la quantité de chaleur possédée par un corps le sera dans le rapport de 1/8. C'est bien en effet ce qui a lieu quand on réduit les dimensions d'un corps sans en changer la matière, parce que les molécules superficielles concourent seules directement à la déperdition de la chaleur; mais les choses changent complètement avec la véritable hypothèse des mondes semblables : le nombre des molécules, superficielles ou profondes, reste identiquement le même, en sorte que la déperdition et la quantité de chaleur subissent une même réduction au 1/32, d'après ce que nous avons vu tout à l'heure.

L'exemple du ressort à boudin qui, d'après M. Delbœuf, n'accuserait qu'une flexion égale au quart de la flexion proportionnelle, repose

sur ce que, dans la formule donnant cette flexion [1], il y a un certain coefficient G que, sans commentaire, il suppose constant; or c'est un coefficient d'élasticité qui est sans doute constant pour une matière donnée, mais qui varie quand on passe d'une matière à une autre, ce qui, à vrai dire, est notre cas : la condition d'égalité de mouvement à l'échelle, nous permet de conclure immédiatement que ce coefficient d'élasticité, figurant en dénominateur, doit avoir une valeur quatre fois moindre après la réduction des éléments de la matière.

Les mêmes considérations s'appliquent au cas de la poutre qui aurait besoin d'une section de moindre résistance que celle donnée par la diminution proportionnelle.

Il nous paraît superflu d'examiner un plus grand nombre d'exemples : tous montreraient cette conservation de la matière sans réduction aucune de ses éléments. Nous signalerons seulement un détail où se manifeste avec une certaine ingénuité, si ce terme ne jure pas trop avec l'esprit si vif de M. Delbœuf, cette invariabilité de la constitution intime de la matière au milieu d'une réduction prétendue universelle : remarquant que la planète Mars a un diamètre à peu près égal à la moitié de celui de la Terre, l'auteur de *Mégamicros* assimile sa nouvelle terre à cette planète et en désigne les habitants sous le nom de Martiens. Ce qu'il nous décrit, en effet, c'est bien à peu près, sauf en ce qui concerne les rapports avec le Soleil, ce qui doit se passer sur cet astre rougeâtre; mais nous avons vu suffisamment que cela n'a aucun rapport avec les phénomènes que présenterait une véritable réduction de notre planète, aussi bien dans sa constitution intime que dans sa forme extérieure.

L'objet essentiel de la présente note nous paraît rempli; mais nous ne croyons pas superflu d'élucider une question soulevée par une citation de Laplace faite par M. Delbœuf. Nous tenons d'ailleurs d'autant plus à le faire que, dans notre article précité de *la Critique philosophique*, nous nous sommes contenté à tort de la réponse donnée à cette question par M. Renouvier. Dans son *Exposition du système du monde* [2], Laplace attribue à la variation de l'attraction en raison inverse du carré des distances la possibilité de réduire les dimensions de l'univers sans qu'il en résulte aucun changement dans les apparences. Cette assertion est basée sur ce que, l'accélération relative imprimée par un corps de masse m à un autre corps de masse m', situé à une distance r, étant proportionnelle à $\frac{m+m'}{r^2}$, cette accélération se réduit dans le même rapport que les dimensions du monde, puisque m et m' sont de puissance 3 par rapport aux dimensions

1. $$f = \frac{64n}{G} \times \frac{Pr^3}{d^4}$$

n, nombre des spires; G, « un coefficient »; P, poids suspendu au ressort; r, rayon intérieur de la spire; d, diamètre du fil.

2. Liv. V, chap. v, *ad finem*.

linéaires. Partant de là, M. Delbœuf conclut logiquement que, si certaines forces ne sont pas inversement proportionnelles au carré des distances, les phénomènes qui en dépendent varient avec l'échelle du monde.

Or M. Renouvier a bien vu [1] que l'assertion de Laplace ne s'impose aucunement, mais nous allons reconnaître que la raison qu'il lui oppose ne résout point la difficulté. Cette raison consiste à faire remarquer que la masse ne varie pas forcément proportionnellement au volume, et il est incontestable qu'on peut toujours lui attribuer une variation telle que l'accélération varie elle-même proportionnellement à la première puissance des dimensions linéaires. La réponse pourrait paraître bonne si toutes les forces variaient suivant une même loi avec la distance; mais, si les forces variaient différemment, il faudrait attribuer à un même corps des masses différentes, ce qui est inadmissible, et alors nous retombons sur l'argumentation de M. Delbœuf.

La solution de la difficulté est, au fond, bien simple : l'accélération relative occasionnée par un corps ou un élément matériel à un autre étant proportionnelle à la somme de leurs masses et à une certaine fonction de leur distance, si les mouvements ne répondent plus, après la réduction proportionnelle, aux mêmes formules qu'auparavant, pour un observateur ayant conservé une échelle invariable, cet observateur pourra opérer la rectification de ses formules soit en ne supposant pas les masses réduites dans le même rapport que les volumes, soit en revisant les fonctions des distances. Nous avons constaté que le premier procédé conduit à des conséquences inadmissibles; quant au second, on voit aisément qu'il s'impose, car si deux forces répondant à des formules différentes sont égales pour une certaine distance, cette égalité devra se produire pour une distance moitié moindre dans le monde réduit.

Ce changement de formules pour l'observateur extérieur n'a d'ailleurs rien de contraire à la solution relativiste du problème des mondes semblables, d'après laquelle le monde minoré est indiscernable du premier pour un observateur intérieur, n'ayant aucun terme de comparaison extérieur. Le privilège, signalé par Laplace, dont jouit un monde où toutes les forces sont inversement proportionnelles au carré des distances se réduit donc à fort peu de chose, c'est-à-dire au fait que sa variation proportionnelle n'entraîne aucun changement, pour un observateur extérieur, dans les formules qui permettent de calculer les mouvements de la matière.

La discussion à laquelle nous venons de soumettre l'étude si intéressante de M. Delbœuf nous paraît confirmer de la façon la plus précise le principe de l'indiscernabilité des mondes semblables, lorsque la variation proportionnelle ne porte que sur les dimensions spa-

1. *Logique*, 2e édit., t. III.

tiales ; notre article de *la Critique philosophique*, discutant la question de la variation proportionnelle des temps, se trouve ainsi complété. Toutefois, comme nous le faisions remarquer dans ce dernier article, les géomètres non-euclidiens peuvent élever des objections sur la possibilité des mondes semblables, puisque, dans un espace non-euclidien, il n'existe pas de figures semblables; mais nous avons précédemment répondu à cette difficulté en nous appuyant sur la remarque suivante : de même que si, sur une sphère donnée, il n'existe pas de telles figures, il suffit, pour en obtenir, de prendre une seconde sphère dont le rayon soit à celui de la première dans le rapport de similitude demandé, de même, si, dans chaque espace non-euclidien, les figures ne peuvent être majorées sans déformation, elles peuvent l'être moyennant un changement de paramètre, c'est-à-dire en les transportant dans un autre espace. De là il résulte que, si l'on faisait varier simultanément, pour l'universalité du monde, dans le rapport convenable, le paramètre spatial et les longueurs, il n'existerait aucun moyen de discernement entre les mondes ainsi obtenus, absolument comme en géométrie euclidienne où, le paramètre étant infini, sa variation proportionnelle est sans influence [1].

Est-il besoin d'ajouter que, du moment où deux univers semblables sont absolument indiscernables, l'expression n'a plus de sens à vrai dire, puisque, espace et temps étant essentiellement relatifs, ces mondes posés comme distincts sont réellement identiques?

Dans la réponse qu'on va lire, M. Delbœuf nous reproche de n'avoir pas répondu nous-même à ce qu'il avait dit de la transformation psychique devant résulter d'un changement d'échelle de l'univers. Du moment que notre conclusion est que, vu la relativité essentielle des grandeurs spatiales, ce changement n'a pas de sens, les deux univers étant identiques, la question concernant les états d'âme n'a pas de raison d'être pour nous.

GEORGES LECHALAS.

RÉPONSE DE M. DELBŒUF

—

Le lecteur vient de prendre connaissance de l'intéressante et savante dissertation de M. G. Lechalas. J'aurais désiré pouvoir lui mettre aussi sous les yeux la non moins intéressante lettre de M. Calinon, dont il lira plus loin un extrait. J'en ai reçu bien d'autres encore.

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1890; *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1893.

M. Franz Brentano, de l'université de Vienne, m'en a adressé une de 12 pages. Il y prend en main la défense du théorème de Laplace, dont, à son sens, je méconnaitrais l'esprit. Il serait à désirer que M. Brentano la publiât, car elle est remarquable. Mon ami, M. P. Tannery, est également entré dans la lice et me fait les mêmes objections que M. Lechalas, etc. A ces noms je pourrais joindre celui de M. S. Tolver Preston qui, dans *Nature* du 23 septembre 1893, p. 517 et 518, s'en référant à un article paru dans cette revue le 24 août, soumet ma thèse à une réfutation identique, en prenant spécialement pour point de mire mon assertion sur la propagation du son dans Mars.

Je ne cite là que mes principaux contradicteurs. Un grand nombre d'autres, par de simples billets ou dans des entretiens, m'ont fait part de leurs doutes ou de leurs incrédulités. De sorte que la discussion que j'appelais de tous mes vœux au commencement de mon article, encore un peu me déborderait. Heureusement il me suffit de me défendre contre M. Lechalas. La partie est forte; mais si je sors de ses mains sans être trop avarié, je n'ai plus grand'chose à craindre de mes autres adversaires.

Sa dissertation est suffisamment étendue; elle est claire, et le raisonnement est irréprochable. J'ai tout lieu de penser qu'elle ne contient pas d'erreurs mathématiques et il veut bien rendre le même témoignage à la mienne [1]. Comment donc, conclut-il justement, pouvons-nous aboutir à des propositions contradictoires?

La réponse est extrêmement simple. M. Lechalas, sortant des limites que je m'étais tracées, se place sur un tout autre terrain que le mien. Mon Mégamicros est transporté sur Mars avec ses meubles, ses habits, son établi, ses outils, son peson à ressort, et aussi avec son âme et

1. J'avouerai que j'ai été heureux de ce témoignage. Ayant cessé depuis près de vingt ans de manier les formules et les calculs, il pouvait m'arriver de me tromper, et chacun sait qu'il suffit d'une erreur de ce genre pour tuer un homme aux yeux des incompétents. Un mathématicien de mes amis me signale une inadvertance dans mon article de la Revue, p. 452, l. 19. Il faut lire *surface* au lieu de *courbe*; c'est évident. Il m'a fait remarquer aussi que j'avais eu tort peut-être, cédant à mon désir de simplifier les formules, de ne pas avoir employé l'équation générale de la ligne droite, $y = ax + b$ au lieu de $y = ax$. Enfin M. Calinon me fait observer que je l'ai mal compris, lorsque, p. 460, j'interprète l'expression *est liée* comme si elle signifiait *dépend*. Je fais avec plaisir la rectification. Le passage serait donc à supprimer.

Puisque je suis à parler mathématiques, je saisis l'occasion de répondre aux lettres qu'on m'a adressées concernant le théorème manquant dans Legendre. J'en avais déjà reçu un grand nombre après que j'avais posé la question dans *Mathesis*. Les solutions qu'on me proposait étaient toutes fautives. La plupart reproduisaient la solution Rouché-Comberousse. Or j'ai montré dans *Mathesis* (juin 1893, p. 137) qu'elle renferme un cercle vicieux. Elle suppose qu'une droite qui rencontre un plan y est contenue tout entière ou le transperce. Or, si deux plans pouvaient ne se toucher qu'en un point à la façon de deux surfaces sphériques ou de deux cônes ayant même sommet, il est clair que toute droite passant par ce point et située dans l'un d'eux ne transpercerait pas l'autre.

ses connaissances expérimentales. Le Martien de M. Lechalas est une autre personne que son Terrien.

Il n'a pas un établi en bois, des clous en fer, un peson en cuivre. Son établi est d'une substance spéciale différente de celle que nous appelons bois; ses clous, son peson sont en un métal à nous inconnu. Il ne boit pas de l'eau, ne respire pas de l'air, ne brûle pas de carbone; il boit un certain liquide, respire un certain gaz, brûle un certain corps, liquide, gaz, corps bien différents de ceux que nous connaissons sous les noms d'eau, d'air, de carbone. Enfin, il n'a pas des muscles, des nerfs, un cerveau; ou plutôt son organisme, muscles, nerfs, cerveau, est tout autre de structure, sinon de propriétés.

J'ai donc raison de dire que son Mégamicros n'est pas le mien. Pourtant puisque l'on demande compte à l'étrange voyageur de ses impressions, il doit pouvoir comparer ses états présents avec ses états passés, et force est bien de laisser en lui quelque chose qui soit le même, sans quoi toute comparaison lui est impossible.

Écoutons M. Calinon, dont je regrette ne pouvoir reproduire la lettre entière : « Si Mégamicros doit renouveler un jour son aventureux voyage, vous ferez bien de le visiter au moment du départ très sévèrement. Ne lui tolérez sous aucun prétexte, la moindre petite valise; car, à son insu et au vôtre, il ne manquerait pas d'y fourrer quelques-uns de ces coefficients terriens [1] qu'il apporterait dans Mars, et il se heurterait de nouveau à toutes les bizarreries qui l'ont si fort étonné dans son premier voyage.

« Eh bien, en dépit, peut-être même à cause de tes erreurs, ô Mégamicros, ta symbolique aventure m'intéresse et me touche infiniment; comme moi tu as vu le jour sur cette terre, et malgré toutes tes scientifiques précautions, malgré ta volonté formelle de tout oublier en quittant pour un autre monde la terre qui t'a vu naître, tu n'as pu dépouiller complètement le vieil homme et, de temps en temps, dans ton nouveau séjour, le souvenir de ta patrie première vient hanter ton esprit. »

C'est bien cela. Évidemment, si en abordant sur Mars, Mégamicros ne devait plus être lui, s'il devait avoir complètement dépouillé le vieil homme, et n'avoir aucun souvenir de sa première patrie, rien ne l'étonnerait. Mais j'ai exclu l'hypothèse.

Voici comment je m'exprime à la fin de *Mégamicros* :

« La loi de Laplace est vraie mécaniquement — nous devons l'admettre — dans les limites strictes de son énoncé. Mais elle est fausse à coup sûr dans les conséquences psychiques que Laplace en tire... Si cependant la *loi d'attraction universelle était seule* à rendre raison de toute espèce de manifestations, tant *psychiques* que physiques, en d'autres termes, si dans l'univers il *n'*y avait *que* des atomes matériels

1. Il s'agit des coefficients R et G, que, avec MM. Lechalas, Brentano et Tannery, il me reproche de laisser invariables.

situés à des distances sensibles et s'attirant en raison de leurs *masses* et réciproquement aux *carrés des distances*,... un *observateur ne pourrait s'apercevoir* d'une diminution ou d'une augmentation dans les dimensions de l'univers. Mais pourquoi? parce qu'il n'y aurait plus d'*observateur*. » Dans mon article (p. 468), la pensée est exprimée dans des termes équivalents :

« Dans la supposition que la loi de l'attraction universelle soit en état d'expliquer *tous* les phénomènes de la nature, tant *spirituels* que matériels,... si à l'instant où le lecteur lit cet écrit, le monde était rendu deux fois plus petit (en dimensions linéaires), les vitesses deux fois plus petites, *les densités restant les mêmes aux points homologues*, tous les phénomènes *ne subiraient d'autre modification que cette réduction même des dimensions*. Le lecteur serait seulement deux fois plus petit, me lirait imprimé en caractères deux fois plus petits, *mais ne pourrait en aucune façon être averti de la modification*. »

Me voilà donc parfaitement d'accord avec mes contradicteurs. Seulement j'ajoutais immédiatement que, à mon avis, il y avait impossibilité d'expliquer *tous* les phénomènes par la seule attraction universelle.

En affirmant cette impossibilité, j'avais surtout en vue les phénomènes de sensibilité et de pensée. Je viens de le dire, toute constatation de changement suppose la permanence de l'esprit qui compare. Nous, Terriens, ne pouvons comparer les sensations des Martiens réels ou hypothétiques avec les nôtres. Mais le seul énoncé de la question implique que nous leur supposons des facultés et des connaissances scientifiques effectivement ou virtuellement identiques aux nôtres. Nous admettons que, pour eux comme pour nous, deux et deux font quatre et que les trois angles d'un triangle (euclidien) font deux droits. Par conséquent quand Mégamicros est transporté sur Mars, il est censé sentir et penser comme sur la Terre. Or, comme je le rappelle (*Revue*, p. 474), l'instrument de comparaison n'a pas et ne peut avoir des dimensions spatiales.

Dans *Mégamicros* (p. 17) j'écrivais en outre ceci : « Au point de vue de la géométrie, la cellule, la molécule, l'atome, sont des univers encore indéfiniment divisibles et, partant, capables de contenir dans leurs limites toutes les figures imaginables, tandis que, au point de vue chimique ou physiologique, ce sont *des quantités absolues non susceptibles de réduction* dans leur espèce » (cf. *Revue*, p. 479 et 480).

J'allais ainsi au-devant d'un argument trop facile à m'opposer et au fond le seul que m'opposent mes contradicteurs, à savoir que je n'applique ni à la cellule, ni à la molécule, ni à l'atome, c'est-à-dire aux *composants*, la réduction (ou l'amplification) que j'applique aux *composés*. En quoi je me conformais d'abord à l'énoncé strict de Laplace et aux postulats des sciences physiques et physiologiques, et

ensuite aux termes précis de la question que j'avais posée : l'espace *réel* est-il l'espace *euclidien*?

Que m'objecte en effet M. Lechalas? Il me dit — d'accord en ceci avec M. Tannery — que l'hypothèse de la réduction ou de l'amplification de l'univers implique qu'on poursuive cette réduction ou cette amplification jusque dans les particules les plus ténues des êtres. Et là-dessus il triomphe. Soit! Mais, qu'il me permette de le lui dire, il enfonce une porte ouverte, et c'est à mon tour de triompher.

Qu'est-ce en effet que créer un carbone martien dont les atomes constituants ne sont plus que le 1/8 des atomes du carbone terrien et sont situés à la distance 1/2, de sorte que la chaleur dégagée par leur chute sur les atomes réduits d'un oxygène hypothétique, n'est plus que le 1/32 de la chaleur dégagée sur la Terre, si ce n'est supposer que *les propriétés du carbone et de l'oxygène dépendent uniquement du volume des atomes et de leurs distances*, c'est-à-dire *de la figure géométrique qu'ils forment dans l'espace euclidien* ? Auquel cas il va de soi que la minoration ou la majoration de cette figure géométrique ne porte nulle atteinte à l'essence de ces mêmes propriétés.

Si dans l'univers il n'y a que des points matériels, des distances et des attractions mécaniques proportionnelles aux masses et réciproques aux carrés de ces distances, le théorème de Laplace englobe tous les phénomènes. C'est comme si à l'espace *réel*, comprenant, entre autres choses, la Terre avec son atmosphère, ses eaux, ses minéraux, ses plantes et ses animaux, on substituait un espace exclusivement euclidien, autrement dit, comme si *a priori* on posait en fait que les phénomènes de toute nature, physiques, vitaux et psychiques sont attachés *uniquement* à des figures géométriques, ce qui reviendrait à soutenir que des cubes, des cylindres et des pyramides peuvent réagir les uns sur les autres, vivre et penser. Alors naturellement toute altération proportionnelle des dimensions n'entraînerait d'autre conséquence que cette altération même. En un mot, si l'univers n'était qu'une figure géométrique (euclidienne), il participerait des propriétés des figures géométriques. C'est un truisme.

Mais précisément il y a dans l'univers d'autres forces que la gravitation, d'autres propriétés que des propriétés géométriques — du moins il y a lieu de le penser. M. Lechalas les méconnaît et passe à côté d'elles.

Il y a mieux : pour la science actuelle — et la science future ne la contredira pas en ce point — les propriétés de l'atome sont attachées indissolublement à son poids atomique; celles de la molécule, à la disposition et à la nature de ses atomes; celle de la cellule, à la nature et à la disposition de ses molécules. De sorte qu'il est impossible de former du carbone avec des atomes autres que ceux du carbone; et de même pour l'hydrogène, l'oxygène, le fer, le cuivre, etc. A cet égard, l'observation est d'accord avec la théorie. Car, si loin que nos

investigations ont porté, l'hydrogène, le sodium, le fer, le cuivre, se sont révélés à nous avec les mêmes propriétés que nous leur connaissons sur la Terre. C'est même par là que nous avons pu constater leur présence dans les astres les plus éloignés.

Les hypothèses de M. Lechalas sont donc le fait d'un mathématicien, mais non d'un physicien, d'un chimiste, d'un physiologiste. C'est un carbone de fantaisie que son carbone, dont les atomes auraient un poids atomique différent et seraient situés à des distances différentes du carbone réel. Ce carbone n'est pas du carbone, et ses atomes ne pourraient rester en équilibre qu'en créant pour eux des lois toutes particulières.

Aussi je m'étais cru et je me crois encore en droit, lorsque je transporte sur Mars les planches, le marteau et les clous de Mégamicros, de conserver à la planche et aux clous leurs coefficients de résistance — sans quoi le bois ne serait plus du bois et le fer ne serait plus du fer. De même je conserve au ressort de son peson le même coefficient d'élasticité, qui est celui du cuivre ou de l'acier. Certes, il est libre à M. Lechalas de prétendre me modifier ces coefficients de manière à rétablir, grâce à cette réduction, la proportionnalité disparue; mais j'ai alors le droit de lui objecter qu'il traite les actions des forces chimiques, physiques, etc., qui se manifestent à des distances insensibles, comme si elles s'identifiaient avec l'attraction, qui s'exerce à des distances sensibles.

En résumé, comme je l'ai déjà dit, M. Lechalas promène une créature à lui, à laquelle il donne le même nom que moi, dans un monde qu'il crée de toutes pièces et qu'il soumet à des lois imaginaires inventées pour le besoin de sa cause.

Cependant, je pourrais encore lui passer toutes ces imaginations: un point reste, et celui-là il ne l'a pas touché. Dans l'opuscule qu'il a critiqué et dont la *Revue* ne contient que des fragments, je m'étendais assez longuement sur l'impossibilité de concevoir la proportionnalité des phénomènes intellectuels. Je n'en dis qu'un mot dans la *Revue*. On me permettra de le reproduire :

« Si, dis-je, allant plus loin, nous y faisons figurer (dans l'univers) les phénomènes psychologiques, il nous est totalement impossible d'en concevoir la réduction proportionnelle. Forcément nous accordons au Martien la même intelligence, la même mémoire, le même jugement, les mêmes connaissances intégrales qu'au Terrien, et non pas une copie réduite de ces facultés ou de ces connaissances. Ici, le terme de copie réduite est un pur non-sens. »

En effet, voici le cerveau de Mégamicros réduit au 1/8 en masse et en volume. Toutes les forces vives qu'il peut développer dans la même unité de temps sont réduites au 1/32, dans l'hypothèse de M. Lechalas. Il a, par exemple, à comparer deux poids inégaux, ne fera-t-il que 1/32 de comparaison, ou n'apercevra-t-il que 1/32 de leur différence? Quand, après l'exercice des haltères, il se sent las, ne ressentira-t-il

que 1/32 de lassitude? Les chiens à qui nous, Belges, nous faisons traîner des charrettes, ne peuvent-ils pas être aussi rendus de fatigue que des chevaux? Je n'ose presque faire ces questions.

Quant à moi, conformément à des théories que j'ai exposées ici-même (sept. 1884, p. 256 et suiv.), j'ai admis — sans entrer dans le détail de sa composition — que le cerveau de Mégamicros n'avait été altéré dans aucune de ses propriétés vivantes, que la matière cérébrale *disponible* avec laquelle on forme de nouveaux jugements et on acquiert de nouvelles connaissances, avait été réduite en volume, sans doute, mais non modifiée dans sa structure; et par conséquent il m'a paru de toute évidence que les évaluations en kilogrammètres n'avaient ici rien à voir.

C'est sur cette pensée que je m'arrête. Mais, en terminant, je ne puis assez remercier MM. Lechalas, Calinon, Brentano, P. Tannery, et autres, d'avoir bien voulu soumettre à leur critique pénétrante et suggestive les idées d'un philosophe qui essaie de porter sur le terrain des sciences positives des questions ardues de métaphysique.

J. Delboeuf.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Th. Flournoy. Des phénomènes de synopsie (*audition colorée*), *photismes, schèmes visuels, personnifications*. Genève, 1893, 1 vol. in-8, 259 p.

Les articles et études de toutes sortes se sont multipliés dans ces dernières années sur les phénomènes de l'audition colorée, qui sont connus du reste depuis fort longtemps, puisqu'on en fait remonter la première observation à Sachs, qui date de 1812; l'attention s'est également portée sur d'autres phénomènes, souvent liés aux précédents, les schèmes visuels, dont la belle découverte appartient à M. Galton; schèmes visuels dont l'importance égale et surpasse peut-être celle de l'audition colorée. C'est à cet ensemble que M. Flournoy donne le nom de synopsie. Encore un terme nouveau! Celui-là paraît moins barbare que ceux qui ont été proposés par M. Suarez de Mendoza, dont la lourde terminologie semble n'avoir séduit personne.

M. Flournoy a fait son livre avec des observations qu'il a recueillies lui-même dans son entourage depuis 1882, et avec les réponses qui ont été provoquées par l'enquête de son élève, M. Claparède. Le mérite de son livre est de contenir beaucoup de faits nouveaux et curieux, et aussi beaucoup de figures de schèmes. Nous n'en avions pas encore vu une si grande variété. Tout cela se trouve semé dans l'exposition de la question, et donne un grand intérêt à la lecture, bien que nous eussions préféré que l'auteur eût pris le parti de publier à part les faits et les interprétations.

Sur 2600 formulaires qui ont été distribués, 700 sont rentrés en cinq mois; et sur ce nombre de 700, il y en avait 371 qui renfermaient des faits positifs de synopsie. Il serait impossible de tirer de ce résultat une conclusion quelconque relative à la fréquence de la synopsie. Mais on peut, par le dépouillement des réponses, connaître l'importance relative des photismes (audition colorée) et des diagrammes (schèmes visuels). Les personnes ayant seulement des photismes sont au nombre de 47 0/0; celles qui ont seulement des diagrammes au nombre de 20 0/0; celles qui ont les deux, au nombre de 32 0/0. Ainsi « le tiers des personnes affectées de synesthésie visuelle possèdent à la fois ces deux formes; les deux tiers n'ont que l'une ou l'autre

de ces formes, et les sujets ayant des photismes sont au total une fois et demie plus nombreux que ceux ayant des diagrammes ». Une récente enquête de Mary-W. Calkins dans un établissement d'instruction pour jeunes filles, en Amérique, a donné des résultats assez différents : sur 543 personnes, 100 étaient affectées de synopsie; sur ce nombre, 78 possédaient des schèmes, et 33 seulement des photismes; les schèmes étaient donc en majorité. Il faut se rappeler d'autre part que Galton évalue à 1 sur 15 pour les femmes le nombre des adultes possédant des phénomènes de synopsie et à 1 sur 30 pour les hommes. M. Flournoy arrive à la proportion de 1 sur 9, et M. Patrick (Jowa, États-Unis) à 1 sur 6.

Je suppose que des résultats aussi différents tiennent moins aux sujets qu'aux observateurs eux-mêmes, à leur manière d'interroger les élèves. M. Flournoy veut bien rappeler que dans une enquête que j'ai faite l'année dernière sur le calcul mental dans les écoles primaires de Paris, et où j'ai examiné 300 enfants, je n'ai rencontré les schèmes que chez une dizaine. Cette proportion, extrêmement faible, tient sans doute à cette cause que, me méfiant extrêmement de la suggestion, je n'ai jamais poussé à fond l'interrogatoire; mon but n'était pas de connaître le pourcentage des schèmes, mais bien de réunir des faits absolument probants, sans mélange de suggestion et de supercherie, pour me rendre compte ensuite si les enfants présentant les photismes avaient quelque aptitude particulière pour les mathématiques ou une autre branche de connaissance. Malheureusement mes résultats sont trop maigres, et ne me permettent aucune espèce de conclusion. Puisque l'occasion s'en présente, je dirai que le calculateur Diamandi, qui a une mémoire remarquable pour les chiffres, présente un schème visuel assez compliqué.

Parlons d'abord des photismes (audition colorée). Sur 296 cas, la grande majorité ont de l'audition colorée pour les voyelles (247 personnes, soit 5 sur 6). Les sujets qui en accusent pour les consonnes sont cinq fois plus rares (46). Un certain nombre en a pour les sons musicaux (62), les jours de la semaine (75), les chiffres (26), etc. L'inducteur, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes de conscience qui produisent l'idée ou l'image de couleur, est en général complexe; il peut être auditif (le son du mot), visuel (l'image des lettres), articulateur ou scripteur. D'après les observations de M. Flournoy, il est un peu de tout cela; c'est le mot, avec sa variété de formes, qui agit. « La complexité de l'inducteur est la règle; même lorsque le photisme est consciemment attribué au seul son, on découvre souvent que l'orthographe n'est pas sans influence... Je connais par exemple une personne pour qui le son *o* est d'un beau rouge vif lorsqu'elle ne se le figure pas écrit; il passe au rose si elle se représente la lettre o (probablement, dit-elle, par influence du mot rose); il s'assombrit, au contraire, jusqu'au grenat tirant sur le violet s'il est écrit *au*, comme dans artichaut (par mélange de la couleur brune de l'*u* et bleue de

l'a); enfin, il s'éclaircit, et devient vaguement transparent au point de n'être plus rouge du tout s'il est écrit eau (comme dans cadeau), tant par association avec l'idée de ce liquide que par la présence de l'e qui est de couleur claire. »

Relativement à l'intensité du phénomène de couleur, M. Flournoy distingue quatre cas : 1° photismes objectivés, c'est-à-dire projetés au dehors comme des hallucinations, donnant l'impression d'un objet extérieur. M. Flournoy n'en a point rencontré; 2° photismes localisés; dans ce cas, le photisme reste à l'état d'image mentale, le sujet le voit très distinctement, mais comme un souvenir; l'image est localisée par rapport au sujet, qui peut indiquer la distance où il la voit, sa position et sa grandeur; 3° photismes imaginés : il y a vision mentale, représentation intérieure de la couleur; 4° photisme pensé, photisme senti. Ici le phénomène est plus difficile à comprendre. Le sujet décrit la couleur, la nuance, mais il déclare ne pas la voir, et répète obstinément que c'est une idée. On ne peut savoir encore si cette idée n'est pas autre chose qu'une image faible dégradée : question qui me parait bien délicate. Sous la rubrique de photisme senti, l'auteur dit quelques mots du lien qui rattache l'inducteur à l'induit; il rappelle un fragment d'observation que j'ai publié avec M. Beaunis sur un sujet qui disait : « Quand je vois telle lettre, les choses se passent comme si on prononçait devant moi le mot rouge. Telle est bien mon impression subjective; je trouve qu'il y a un *accord*, une *harmonie*, quelque chose comme un rapport logique entre la voyelle a et la couleur rouge. » M. Flournoy critique la comparaison, et trouve, en ce qui le concerne (il n'a point d'audition colorée), que la relation entre le mot rouge et l'idée de rouge n'est point du tout logique, mais plutôt disparate, factice, alogique. A cela nous répondrons que la comparaison critiquée nous ayant été suggérée par le sujet lui-même, qui est des plus intelligents, nous avons pensé qu'il était plus compétent que nous pour en apprécier la justesse. Du reste, nous ne sommes pas de l'avis de M. Flournoy sur la valeur psychologique de l'association qui existe entre le mot et l'idée. Il n'y voit qu' « une liaison arbitraire, imposée du dehors et consacrée par l'habitude, dont il subit l'influence de fait sans en éprouver aucunement la légitimité ». En nous observant nous-même, nous trouvons quelque chose de plus dans ce lien verbal; en tout cas, il ne nous donne — au point subjectif — aucune impression d'arbitraire. — Enfin, dans son énumération, M. Flournoy cite l'exemple très curieux de photismes négatifs, dont on comprendra le sens avec un exemple : « Un Monsieur de quarante ans qui éprouve des couleurs très précises pour *a*, *o*, et *u*, n'en a pas pour *i*; il comprend qu'à la rigueur on puisse voir ce son blanc ou jaune, mais il estime que pour le trouver rouge, il faudrait avoir l'esprit mal fait et l'imagination perverse ».

Les photismes alphabétiques présentent, d'après l'analyse de

M. Flournoy, une certaine régularité sous le rapport de la clarté; *i* et *e*, voyelles claires dans la majorité des cas; *a* et *o*, voyelles moyennes; *u* et *ou*, voyelles sombres, qui ne sont claires que dans le cinquième ou le quart des cas environ. M. Flournoy remarque que la luminosité des voyelles marche de pair avec leur acuité, telle que nous l'ont révélée les recherches de König, de Helmholtz et de Hermann. Pour la couleur des voyelles, on trouve des résultats moins uniformes, et nous nous contentons de rappeler ici la règle assez vague que nous avons posée avec M. Beaunis : l'une des deux voyelles *i* et *a* est rouge, ou noire, ou blanche. Dans l'enquête Claparède, cette règle ne s'est trouvée manifestement en défaut que pour une douzaine de cas.

Nous passons sur les autres photismes, et nous nous bornons ici, avant d'analyser la partie de l'ouvrage consacrée aux schèmes, à signaler quelques points que M. Flournoy n'a point effleurés. 1° Il y a des photismes qui résultent d'une élaboration volontaire, bien que la tendance à se représenter des couleurs à propos de sons ou d'idées soit si générale qu'elle ne puisse être considérée comme le produit de la fantaisie d'un moment. On pourrait donner à cette forme particulière, dont nous avons observé plusieurs exemples, le nom de photismes volontaires. 2° Il serait intéressant de connaître l'état psychique et la condition des personnes qui présentent les photismes. On y arrivera sans doute par des interrogations patientes ou des recherches faites dans certains milieux. Le chef des travaux de notre laboratoire, M. Philippe, termine en ce moment (novembre 1893) une enquête sur l'audition colorée des sourds-muets et des aveugles. Il serait désirable de faire une statistique comparée sur les étudiants de lettres et les étudiants de sciences de la Sorbonne.

Les diagrammes (ou schèmes visuels, *number-forms* des Anglais) ont été définis de la manière suivante par M. Galton, qui les a découverts : Toutes les fois que le sujet qui possède cette particularité pense à un nombre, il voit soudainement et automatiquement apparaître dans le champ de sa vision mentale une « forme » précise et invariable, sur laquelle chaque nombre occupe une position déterminée; cette forme peut consister en une simple ligne quelconque, ou en une série de chiffres arrangés d'une certaine façon, ou en un espace d'une teinte particulière. Cette définition ne convient qu'aux schèmes de nombres; en réalité, d'après la description de M. Flournoy, il y en a beaucoup d'autres, des diagrammes annuels, des diagrammes hebdomadaires, chronologiques, horaires, alphabétiques, logiques, etc. Impossible d'entrer dans la description des nombreuses variétés sans figure et cela est regrettable, car on rencontre à chaque pas des observations extrêmement curieuses; citons celle-ci : parfois, dans les diagrammes que M. Flournoy appelle *écrits*, ainsi appelés parce qu'ils contiennent des signes graphiques, par exemple des noms de mois et de jour, le sujet *sait* ce qui est écrit, mais ne peut pas dire qu'il le *voie*

distinctement. Comme pour les photismes, il y a des schèmes pensés. « Telle personne possédant des schèmes qu'elle décrit et dessine avec précision, est incapable d'indiquer *par quoi* elle se les représente en imagination. Elle ne voit ni lignes tracées ni signes d'aucune sorte, et n'éprouve rien de sensible, mais conçoit simplement des distances dépouillées de toute qualité assignable. » Au fond, on ne sait absolument pas ce que de tels cas signifient et comment on doit les interpréter.

Sur la localisation des diagrammes dans l'espace, M. Flournoy a des pages suggestives. « Je n'ai pas jusqu'ici, dit-il, rencontré de diagramme qui soit objectivé, c'est-à-dire extériorisé à l'état de perception hallucinatoire capable d'intercepter sur son parcours la vue des choses qui sont derrière. Mais les diagrammes sont très souvent localisés, c'est-à-dire extériorisés comme images mentales à une distance et dans une direction déterminées. Même lorsqu'ils restent confinés dans l'imagination, ils y possèdent une situation ou orientation fixe par rapport aux axes principaux du sujet. » Les uns voient leurs schèmes en face d'eux, et tout près, d'autres à de plus grandes distances, à droite, à gauche, et même en haut au-dessus de leur tête. Il n'est pas bien facile de comprendre comment l'image mentale peut être située par rapport au corps du sujet, et non projetée dans l'espace. Nous n'insistons pas, parce qu'un élève de notre Laboratoire a entrepris depuis quelque temps déjà, sur nos conseils, une enquête sur ce point précis de la localisation et projection des images mentales.

Après avoir établi que, malgré quelques exemples négatifs, comme celui d'Inaudi, les schèmes ont une utilité incontestable pour le calcul mental, M. Flournoy montre l'influence de l'hérédité sur ces phénomènes; à son avis, l'hérédité crée la prédisposition, mais n'agit point sur le *détail* des diagrammes, comme le prouve bien l'histoire diagrammatique d'une famille qu'il a pu étudier dans trois de ses générations; dans cet exemple, les dissemblances l'emportent sur les ressemblances; « l'année est toujours du type fermé chez les femmes, mais présente de grandes divergences de détail; la semaine n'a pas deux fois la même allure, non plus que la série numérique; la localisation est extrêmement variée d'une personne à l'autre, etc. » La configuration individuelle des schèmes reste encore inexpliquée; c'est la porte ouverte à toutes les hypothèses. M. Flournoy n'a trouvé que très rarement des cas où le sujet se rend parfaitement compte de la suggestion opérée par un objet familier. Les diagrammes ne sont pas invariables; ils se modifient avec le temps dans leurs détails, parfois aussi dans leur forme générale.

Nous arrêtons ici notre analyse, parce qu'il est impossible d'y verser tous les faits recueillis par M. Flournoy, et cependant ce sont ces documents qui, plus que tout le reste, méritent de fixer l'attention. Nous noterons cependant que M. Flournoy a tenté, tout au début de

son livre, une explication psychologique des phénomènes de synopsie, fondée sur trois principes d'association : l'association affective, l'association privilégiée et l'association habituelle.

Par association affective, M. Flournoy entend celle qui s'effectue entre deux représentations par suite d'une analogie dans leur caractère émotionnel; toute représentation produit de multiples réactions organiques, qu'accompagnent des sensations et des émotions obscures. On conçoit que des sensations hétérogènes, comme le son *i* et la couleur rouge, puissent être comparables par ce retentissement qu'elles ont dans l'organisme. « Telle serait la base du rapprochement — universellement admis, comme en font foi les métaphores du langage usuel — entre les sons aigus, les couleurs éclatantes et criardes, les sensations tactiles perçantes, certaines odeurs piquantes et pénétrantes — ou encore entre les sons sourds, les teintes étouffées, les touchers onctueux, et ainsi de suite. » Ce n'est là que de l'audition colorée à l'état naissant, et on peut, suivant M. Flournoy — mais avec beaucoup plus de peine, à notre avis — retrouver la même prédisposition pour la formation des schèmes. Après cette explication générale, l'auteur attribue le détail de la synesthésie, sa forme particulière et si précise, à l'association habituelle, et surtout à l'association privilégiée. Il s'agit là de quelque circonstance, vue peut-être une fois seulement, mais restée gravée dans la mémoire, parce qu'elle s'est produite au moment où l'on était en état d'opportunité physiologique. M. Flournoy a des pages intéressantes sur cette question, et nous avons regret de ne pouvoir les citer.

Sa conclusion est la suivante : « L'audition colorée est un phénomène qui peut, cela va sans dire, s'allier à la dégénérescence, et profiter peut-être dans certains cas de la susceptibilité émotive particulière aux psychopathes, mais qui, en lui-même, en est indépendant. Anormal si l'on veut, dans le sens de rare, exceptionnel, peu répandu, il est absolument normal dans le sens de non pathologique, inoffensif, fondé sur des processus tout à fait physiologiques, au même titre que les hallucinations hypnagogiques, la faculté de mouvoir volontairement les oreilles, la polydactylie, et tant d'autres anomalies par excès qui distinguent certains individus du type moyen de l'humanité à un moment donné. »

Tel est cet ouvrage dont le mérite est de représenter à l'heure actuelle l'exposé le plus complet et surtout *le plus judicieux* de la question des synopsies. Je le trouve infiniment supérieur à l'ouvrage de M. Suarez de Mendoza, qui avait le tort de ne pas être écrit par un psychologue. Ce livre fait grand honneur à M. Flournoy et au nouveau Laboratoire de psychologie que son initiative a fondé à Genève.

ALFRED BINET.

Ziegler. LA QUESTION SOCIALE EST UNE QUESTION MORALE, traduit par G. Palante. 1 vol. in-18, Paris, Alcan, 1893.

Le titre seul de l'ouvrage de M. Ziegler en résume le contenu. L'auteur s'efforce de définir en termes précis la question ouvrière et d'en chercher la solution dans le développement de l'esprit social, en dehors des utopies législatives et politiques.

Aux yeux de l'auteur, deux problèmes inséparables constituent la question sociale : l'un est la question ouvrière, l'autre est la question des femmes Celle-ci contribue à aggraver la première. La loi d'airain, la loi qui condamnerait l'ouvrier manuel à gagner seulement sa subsistance réduite au strict nécessaire, ne sévit pas sur la totalité des salariés. Les ouvriers instruits dans un métier y échappent. Il n'en est pas de même des manouvriers. Dénués d'instruction, étrangers à tout esprit d'association, ils forment « une masse inorganique », une « armée de réserve du capital » vouée à la plus noire misère. — De même, il existe une question des femmes, question complexe et présentant deux aspects bien différents. Les classes cultivées s'attachent à faire de la femme un être frêle et oisif, étranger à l'activité sociale, voué à des soucis puérils, exclu d'ailleurs de toute vraie culture intellectuelle. Dans les classes laborieuses au contraire, nous voyons les femmes assujetties aux mêmes travaux que les hommes, nonobstant l'infirmité de leur sexe. Grâce aux femmes de cette classe, l'armée de réserve du capital est sans cesse largement recrutée. La docilité de la femme a permis de l'opposer comme une concurrente à son mari. Dans cette lutte, la famille ouvrière a risqué de se dissoudre. Au lieu de travailler l'un pour l'autre, on a travaillé l'un contre l'autre et ce qui devait diminuer la lutte pour la vie l'a rendue plus âpre que jamais.

L'existence d'une armée de réserve du capital, masse humaine inorganique, tel est le fait brutal qui pose la question sociale. Pour la doctrine individualiste, ce problème est insoluble. Dans de telles conditions, que devient en effet la personnalité humaine? « L'individualisme libéral peut se définir une conception mécanique du monde. Il s'en faut de beaucoup que ce caractère lui soit essentiel. L'individu dans son fond élève une protestation irrésistible contre tout mécanisme destructeur de l'individualité. Là est la source de sa force comme le principe de son droit. C'est ce que le libéralisme n'a pas compris et par suite il ne s'est pas compris lui-même. Là est sa contradiction interne... « Comment en effet se représente-t-il l'humanité? comme un agrégat d'individus, atomes sociaux identiques en nature, impénétrables et égaux les uns aux autres. Leurs agglomérations sont purement accidentelles et éphémères, car elles ne reposent que sur un contrat arbitraire.... » Or, transportons l'individualisme dans le domaine économique. Que voyons-nous? C'est que « *l'effet réel de la libre concurrence est directement opposé à son principe idéal.* Celui-ci était que les hommes étant naturellement égaux ont un

droit égal à prendre part à la lutte et à faire triompher leurs intérêts; et le résultat final de ce régime est d'engendrer le capital et la propriété, de détruire la liberté. Il est réservé à quelques forts de participer aux jouissances de la vie. L'immense majorité des faibles reste dans la misère, et, ce qui contredit plus la pensée première et le principe de l'individualisme, sous une dépendance intolérable vis-à-vis des privilégiés » (p. 19).

L'individualisme considère la propriété individuelle comme un droit sacré, intangible, absolu; or « il suffit d'un coup d'œil superficiel sur la question pour se rendre compte de la relativité du droit de propriété » (p. 33). En effet, si « dans les limites de notre organisation sociale actuelle, la propriété individuelle est fondée en droit et mérite d'être respectée, elle n'a ce caractère que dans les limites de cette organisation ». Par exemple « il y eut un temps où le sol était propriété collective; ce temps peut revenir » (p. 33). Plus qu'aucun autre droit, le droit de propriété est corrélatif à un devoir. On prétend parfois l'ériger en droit absolu, sous prétexte qu'il n'est qu'une extension du droit de la personne. Mais aux yeux de l'auteur, cet argument se retourne contre ceux qui l'emploient. « La propriété n'est légitime et ne doit être maintenue qu'autant qu'elle persévère dans sa mission morale et sociale, qu'autant qu'elle reste fidèle à sa fonction qui est de favoriser la civilisation et non de l'entraver » (p. 36).

Tandis que l'individualisme ratifie un état social qui contredit son principe en sorte qu' « au lieu d'individus et de personnes libres, il n'y a plus que des bras » (p. 21), le socialisme, son antithèse, prétend refaire la société, l'humanité tout entière, par le dehors : « Créez un monde nouveau et une nouvelle humanité naîtra ». L'individualisme a entièrement négligé d'introduire dans le monde social la coordination et la différenciation qui lui sont nécessaires. Cette coordination et cette différenciation, le socialisme se propose de les réaliser. Mais jusqu'ici il ne peut être considéré que comme une utopie. Non seulement ses principaux apôtres proclament, comme Liebknecht au congrès de Halle, « qu'il faut être fou pour demander ce que sera l'organisation sociale dans le futur état socialiste » (p. 37); non seulement les écoles socialistes laissent sans réponse les plus graves questions, telles que celle de la libre consommation et celle du choix libre des professions, mais là n'est pas encore la plus grave utopie. Elle consiste dans l'hypothèse d'un état social sans lien aucun avec celui qui l'a précédé. L'inintelligence de l'histoire, voilà le caractère fondamental de la théorie socialiste. « Par intelligence de l'histoire, dit l'auteur, je n'entends pas un respect aveugle et fanatique du passé; j'entends l'intelligence de l'évolution continue suivant laquelle l'histoire accomplit sa marche. Une révolution ne triomphe que quand elle a été longuement et complètement préparée; et même, le jour où elle triomphe, le monde ne se transforme pas tout d'un coup. Le passé subsiste encore et continue à agir sur le présent. Les formes sociales

extérieures peuvent changer, mais il n'en est pas de même des idées et des mœurs » (p. 49). « Cette inintelligence de l'histoire, ajoute M. Ziegler, résulte d'une méconnaissance radicale des lois de la nature humaine. » En effet, si l'humanité présente était capable de donner lieu à la société utopique qu'on veut fonder, comment rendre compte des misères morales dont on nous fait le tableau? « Plus affreuse est la peinture que le socialisme nous fait de la société actuelle, plus il rend sa tâche impossible. « Des temps nouveaux, dit-il, vont sortir des temps anciens. Soit; mais s'il n'y a pas dans ce passé lui-même des forces et des semences qui préparent l'avenir, c'en est fait d'avance et fatalement de cet avenir qu'on nous prédit » (p. 48).

Bien loin de comprendre la nécessité d'une transformation morale, le socialisme, tel que nous le connaissons, parait travailler à détruire certains des plus importants parmi les facteurs moraux de l'humanité. Laissons de côté les tendances isolées vers l'amour libre et la communauté des femmes. La démocratie socialiste ne se propose-t-elle pas de détruire la nationalité? Or, selon l'auteur, « nous ferions une perte incalculable le jour où s'évanouirait dans le cosmopolitisme tous les facteurs idéaux que représente pour nous le mot « patrie » (p. 97).

D'où viendra donc la solution, puisque le socialisme ne peut la fournir et que l'individualisme ne soupçonne pas le problème? Sans doute l'auteur ne repousse pas de propos délibéré toute intervention de l'État; il la juge même indispensable en Allemagne. Mais dans sa pensée l'assistance de l'État doit agir « de façon à provoquer l'initiative privée et à se rendre elle-même de plus en plus inutile ». La solution véritable ne peut venir que du développement d'un germe moral préexistant. Ce germe est l'esprit social.

L'auteur voit les classes laborieuses aujourd'hui plus séparées des classes riches qu'elles ne l'ont jamais été; la haute culture intellectuelle est le privilège de celles-ci; la religion, la lecture en commun de la Bible a cessé d'être un lien entre les deux parties de la société; elles ne se rencontrent que sur le champ de bataille, sur le terrain de la question sociale. — Que faut-il faire? Il est presque inutile de dire que l'auteur ne saurait voir un remède dans la bienfaisance. Celle-ci « n'est qu'un indice du mal profond qui ronge notre société, un mal nécessaire à côté d'un autre mal » (p. 128). D'ailleurs, qu'est-ce que la charité pour beaucoup sinon « un véritable sport et une simple occasion de plaisirs mondains » (p. 131)?

Puisque la question sociale se ramène d'une part à la question des femmes, de l'autre à la question ouvrière, et puisque des deux côtés, c'est la coordination et la différenciation qui manquent, l'activité privée peut, avec le concours discret de l'État, tenter d'apporter le remède. Il est clair que si les classes cultivées doivent diminuer l'abîme qui chez elles sépare, quant à la culture et à l'activité, les femmes et les hommes, il faut au contraire, dans les classes laborieuses, s'attacher à mieux différencier le travail des femmes du tra-

vail des hommes. La reconstitution de la famille est à ce prix. D'un autre côté, puisque la question ouvrière consiste moins dans une mauvaise répartition des richesses que dans une séparation excessive entre les classes laborieuses et les classes éclairées, c'est à les rapprocher qu'il faut s'appliquer. On y réussira si l'on réhabilite le travail manuel dans l'estime des classes cultivées, si l'on dissipe ces tristes préjugés dont est imprégnée l'éducation des enfants privilégiés, préjugés qui les portent au dédain, non seulement du travail, mais des hommes qui l'exercent. On devra surtout chercher à faire pénétrer le plus possible la science et la culture intellectuelle dans les classes laborieuses sans trop se laisser arrêter par la crainte de rendre ainsi à l'ouvrier le séjour de l'usine plus pesant et plus odieux. L'Angleterre avec ses universités itinérantes nous indique la voie dans laquelle il faut marcher.

C'est dans la moralité individuelle que se trouve en dernière analyse la clef des problèmes sociaux. Mais la moralité pourrait-elle concourir au développement de l'esprit social si elle en différait essentiellement? Peut-on attendre un grand secours d'une doctrine morale, qui, comme celle de tant de métaphysiciens, se ramène à l'apothéose de l'individualité? L'auteur s'est évidemment proposé cette difficulté. Selon lui, « la moralité est un devenir social qui évolue lentement. Dans chaque individu qui naît, elle doit d'abord se faire une place et pour cela repousser l'égoïsme destructif, qui dès l'origine s'efforce de tout envahir. La victoire du principe moral dans un individu comme dans le monde est une œuvre toujours inachevée et incomplètement assurée, un idéal toujours en voie de réalisation, car il a un adversaire éternel, c'est l'égoïsme toujours renaissant » (p. 25). Ailleurs, combattant l'utopie socialiste qui prétend remplacer par le seul sentiment du devoir les mobiles sans lesquels, dans la société actuelle, l'homme ne serait pas incité au travail, il s'écrie : « Le sentiment du devoir! nous ne demandons pas mieux! Mais il s'agit de savoir si ce sentiment est si naturel à l'homme, et s'il est aussi commun que les ronces des haies! — Pour former une société socialiste, il faut une nouvelle éthique sociale. Il faut que les hommes se pénètrent de cette vérité que le sentiment du devoir n'est pas un don venu du ciel, un privilège aristocratique des nobles natures, mais un fruit de la civilisation, qui doit être conquis à nouveau par chaque individu, qui émerge lentement et progressivement du sein des vulgaires mobiles égoïstes, tels que la crainte du châtiment, la soif des honneurs extérieurs et de l'approbation publique. »

L'auteur peut ainsi échapper à la contradiction de cette métaphysique des mœurs qui fait absolu le droit individuel et prescrit en même temps à la personne un entier désintéressement, un sacrifice sans compensation. Sans doute, M. Ziegler n'est pas eudémoniste ou utilitaire au sens ordinaire de ce mot. « Si l'on ne voit dans l'eudémo-

nisme qu'un principe moral ayant pour fin unique la jouissance individuelle, il faut le condamner sans réserve, car un tel principe nous met en conflit avec les autres hommes et nous sépare de nos semblables. »

Mais c'est précisément parce que « l'existence individuelle est si étroitement attachée à celle de la société que si celle-ci vient à souffrir, une partie de ses souffrances retombe nécessairement sur l'individu », c'est parce que « le souverain bien ne doit pas être placé dans l'individu, mais en dehors de lui, dans ces grandes œuvres collectives, dans ces grands résultats sociaux auxquels l'individu doit collaborer, mais sur lesquels il a le droit aussi de prélever sa part de bénéfices » (p. 145-149); c'est pour cela que « la moralité, produit de la société, trouve dans la société même sa récompense, du moins en règle générale » (p. 147). — Cruelle est l'antinomie de l'individu et de la collectivité, du bonheur et de la moralité. « Toutefois, elle paraîtra moins douloureuse si l'on réfléchit que le devoir social n'exige pas nécessairement que nous nous immolions sans cesse et dans toutes les circonstances. En se dévouant joyeusement au service de la collectivité, en accommodant sa vie individuelle aux exigences de l'existence sociale, en accomplissant bravement et fidèlement son devoir dans sa sphère d'action, on ne fait en définitive que sauvegarder de la meilleure manière ses propres intérêts » (p. 149). C'est qu'en effet, s'il est impossible d'identifier la moralité et le bonheur, on ne peut nier que la moralité ne soit « une condition nécessaire du bonheur », vu que « d'une part, elle est une arme de premier ordre dans la lutte pour l'existence » et que, d'autre part, « elle nous donne à un haut degré le sentiment de la santé et de l'harmonie sociales et resserre les liens qui unissent l'individu à ses semblables » (p. 147).

Il est inutile de faire l'éloge d'une œuvre si vigoureuse et dont l'inspiration est si élevée. Nous ne pouvons que nous associer aux conclusions morales de l'auteur. Si sévère qu'il soit pour le libéralisme, il verra avec lui tous les libéraux. Il n'en est pas tout à fait ainsi au point de vue sociologique et nous devons faire certaines réserves sur la façon dont M. Ziegler pose la question ouvrière. A notre sens, il a fait, avec trop de complaisance, des emprunts inutiles aux théories et au vocabulaire de la démocratie socialiste. Les maux auxquels il veut porter remède sont l'insuffisante distinction entre les travaux des femmes et ceux des hommes et surtout l'isolement où végètent les manouvriers, privés de toutes les grâces de la civilisation dont ils ne sont pas à certains égards les agents les moins énergiques. Il veut ramener à la véritable vie sociale cette masse inorganique. Voilà un idéal à la fois noble et clair et compatible avec les faits. Mais pourquoi, à cette occasion, parler d'une armée de réserve du capital? Pourquoi aller chercher la loi d'airain dans ce « bric-à-brac des antiquailles » où l'a en propres termes reléguée l'un des grands apôtres du socialisme allemand? — Pourquoi faire

du capital une sorte de puissance en guerre avec le reste de la société? pourquoi méconnaître son rôle utile et au fond modeste, s'il est vrai, comme nous le rappelait récemment M. Yves Guyot, que l'ouvrier soit salarié non par le capitaliste, mais par le consommateur? Quant à la loi d'airain, on ne saurait l'admettre à moitié, comme le fait l'auteur. Si elle sévit sur les manouvriers, c'est-à-dire sur la majorité des salariés, les remèdes purement moraux qu'on nous propose seront bien peu efficaces. Aussi voyons-nous M. Ziegler s'engager dans le socialisme plus loin que sa thèse morale ne l'exige. C'est ainsi qu'il exagère la relativité du droit de propriété jusqu'à admettre la possibilité d'un retour du sol à la nation. Le droit de propriété est relatif, soit; quel droit est absolu? Mais ce droit est un fruit de l'histoire. Il répond au pouvoir de l'homme sur les choses, pouvoir qui s'est sans cesse accru depuis les origines de la civilisation. Or l'auteur, qui nous a si bien montré la contradiction du socialisme et des lois de l'histoire, sait que des espérances qui ont ces lois contre elles sont condamnées à l'avance et sans appel.

GASTON RICHARD.

M. Aguiléra. L'IDÉE DU DROIT EN ALLEMAGNE DEPUIS KANT JUSQU'A NOS JOURS, in-8, XVII-350 pages; Paris, Alcan, 1893.

Tout le monde convient de la nécessité d'une « étude raisonnée et comparée du droit considéré dans ses principes », raisonnée pour échapper à un empirisme stérile, comparée pour éviter un idéalisme dangereux. Selon M. A. c'est moins à la législation qu'à la philosophie d'un peuple, « cette suprême expression de sa culture », qu'il faut s'adresser pour avoir sa conception propre du droit. Dans cette thèse pour le doctorat en droit, il demande à l'Allemagne la sienne, parce que le droit y est étudié pour lui-même, tandis qu'il serait dominé en France par la politique, en Angleterre par l'économie politique. A cette raison s'ajoute une raison patriotique : le fond de la querelle entre la France et l'Allemagne est une question de droit, celle-ci se prévalant d'un droit ancien, celle-là d'un droit nouveau, et il importe d'autant plus de connaître l'idée juridique de l'Allemagne qu' « aucune nation n'est aussi portée à chercher dans ses idées philosophiques le mobile et la justification de ses actes ». L'ouvrage est divisé en deux parties, « l'histoire » (p. 1 à 314) et « l'idée » (p. 315 à 346) : notre analyse suivra cette division.

I. La philosophie du droit en Allemagne ne commence pas avec Kant; pour en éclairer les origines, l'auteur remonte aux origines mêmes du droit germanique. Nous le voyons apparaître, au sein d'une organisation militaire, comme la création spontanée de la tribu; se condenser au XIIIe siècle dans des monuments comme le

« Miroir de Saxe » et le « Miroir de Souabe » ; s'assurer dans les Universités, dès le XIVe, un enseignement distinct; achever enfin son organisation avec les humanistes, et ébaucher sa philosophie avec Mélanchthon, qui l'éclaire à l'antique notion du droit naturel.

Cette notion est élucidée au XVIIe siècle par Puffendorf, qui fonde le droit, à la suite du Hollandais Grotius, sur la sociabilité ; au XVIIIe, par Leibniz, Wolf, Hufeland, qui le fondent sur la vocation de l'homme à la perfection et au bonheur. Tous le distinguent de la morale et de la religion, sans l'affranchir complètement, et lui donnent pour base la nature humaine, et non une convention arbitraire.

Kant à cette conception « naturaliste », « eudémoniste », mécaniste, ajoute à tort l'auteur (p. 46), substitue une conception « éthique », qui subordonne la raison à la volonté et les unit dans l'autonomie, fin de la morale et fondement du droit.

La raison et l'expérience, réunies par Kant, se séparent pour donner naissance aux doctrines rivales de l'école idéaliste et de l'école historique, en attendant des tentatives de conciliation.

Fichte, Schelling et Hégel, restituant la primauté à la spéculation, subordonnent de plus en plus la volonté personnelle à la raison impersonnelle et, croyant aussi servir la patrie allemande, absorbent le droit dans la morale, la morale dans la politique, et la politique dans l'État, « État de raison et de droit » (Fichte), « ordre rationnel armé de la puissance coercitive » (Schelling), « substance sociale,... être rationnel pour soi,... raison divine immanente » (Hégel).

L'idéalisme allemand se rapproche de l'expérience avec Krause qui, dans son « panenthéisme », s'efforce de concilier l'individu et l'État, avec Schopenhauer et Herbart qui, tout en soumettant les choses, l'un à un aveugle vouloir-vivre, l'autre au « régime des fins ou des buts », s'accordent à faire naître de la volonté individuelle, lassée de la lutte des égoïsmes et émue de pitié, le sentiment et le respect du droit.

En face de l'école idéaliste, l'école historique, à laquelle Lessing et Herder avaient frayé les voies, se constitue au commencement du siècle, avec Thibaut et Savigny pour chercher dans le droit germanique et dans le droit romain, qui comptent chacun leurs partisans, les éléments d'une législation nationale. L'idée maîtresse de cette école est que le droit, comme le langage et les institutions, est « le résultat nécessaire de l'organisation intérieure de la nation et de son histoire » (Savigny). Grâce au prestige scientifique et à la fortune politique des chefs de l'école, cette idée, d'abord exclusive de toute recherche philosophique, s'impose à tous. Jurisconsultes et philosophes cherchent dès lors le droit, à l'aide de l'histoire, dans la législation, la jurisprudence, la coutume ; mais les uns, suivant la « tendance théologique », y voient avec Schlegel une révélation permanente, avec Stahl une affirmation de la volonté divine ; les autres, comme Puchta, Schäffle, Bluntschli, Kunze, Ihering, suivant la « tendance évolutionniste », en font un appareil de plus en plus complexe de l'organisme

social; d'autres, obéissant à la « tendance matérialiste », y voient avec Knapp « la soumission forcée de l'homme à l'intérêt de l'espèce tel qu'il le conçoit ».

Enfin de l'hégélianisme procède le socialisme de Karl Marx et de Lassalle, où l'on remarque, avec le culte du maître, son besoin d'idéaliser la force et une tentative pour donner, dans la masse souffrante, un nouveau contenu à son idée d'humanité; du kantisme procèdent les doctrines par lesquelles Wundt, Dahn, Schuppe s'efforcent de rétablir le droit sur la conscience, tout en faisant une large part à l'histoire et à la physiologie sociale.

Si le caractère général des systèmes subsiste dans le simple schème auquel nous avons dû réduire l'histoire longuement racontée par M. A., la richesse de leurs vues sur le droit disparaît nécessairement. C'est cependant ce qu'il faut surtout chercher dans cet ouvrage. Signalons rapidement le socialisme de Fichte (p. 86), qui réclame pour tous à l'État l'instruction et « l'agrément »; parmi les conceptions hégéliennes de « l'Esprit objectif », celles du mariage (p. 118-119), de la pénalité (p. 112-114); une théorie du mensonge (p. 147-149), qui est souvent, selon Schopenhauer, une forme hypocrite de la violence et peut être une forme légitime de la défense; la « systématique des fins de l'homme » d'Ihering (p. 230-246), qui rappelle la doctrine benthamiste de la solidarité des intérêts; la « théorie actualiste » de Wundt (294-295), d'après laquelle l'âme essentiellement active, loin de se laisser absorber par le milieu, y puise les éléments de son originalité; les vues de Dahn sur « la nécessité logique du droit » (p. 308-310). Quelques développements sur la division hégélienne des droits (p. 115-116), sur la physiologie sociale de Schaffle (p. 210-216), sur le socialisme de Marx et de Lassalle (p. 277-289), trop techniques ou trop longs, n'ont qu'un rapport lointain avec l'idée du droit. On les sacrifierait volontiers pour avoir parfois une explication plus complète et une critique plus approfondie des systèmes. L'idée du droit propre à chaque auteur est bien déduite de sa philosophie et celle-ci utilement rapprochée des doctrines similaires ou adverses, allemandes ou étrangères : l'influence de Rousseau, par exemple, sur les grands idéalistes, de Kant à Hégel, est notée avec soin. Mais à l'action des idées pures sur le droit se joignent celle du caractère national qui n'est analysée qu'à la fin de l'ouvrage, et celle des événements politiques qui est à peine indiquée. Elle est cependant considérable dans les doctrines de Fichte et de Hégel; on voudrait la suivre dans la chimère du droit des races et, jusqu'à nos jours, dans la conviction flatteuse que la force exprime le droit. La critique qui termine l'exposé de chaque doctrine et l'histoire de chaque école, inspirée par le spiritualisme, est le plus souvent plausible, quoiqu'un peu rapide et parfois confuse. Elle n'est pas toujours exempte des contradictions qu'elle reproche volontiers aux systèmes. C'est ainsi que Kant est, tour à tour et dans les mêmes termes, défendu (p. 49 à 51) et chargé (p. 72) du reproche de formalisme.

II. La critique de l'auteur se déploie avec plus de liberté dans la seconde partie, si courte qu'elle n'est guère qu'une conclusion, où il s'efforce de réunir, à l'exemple de M. Fouillée, les théories germaniques du droit sous l'idée de force et d'expliquer par l'éthologie politique cette idée dominante. Après quelques tâtonnements, car il annonce (p. 316) deux divisions sensiblement différentes avant d'en suivre une troisième, M. A. réduit d'abord les divers « fondements » de l'idée de droit en Allemagne aux trois idées de Dieu, de moralité et de nature, et ramène ensuite à la notion de force la plupart des conceptions du droit qui s'appuient sur ces trois fondements. La première réduction est conforme à l'histoire; la seconde a plus d'unité que de vérité. Est-il possible de découvrir *a priori*, en quelque sorte, par l'analyse du contenu de ces trois idées et de leurs rapports avec celle du droit, leur résultante dans la pensée allemande ? C'est pourtant ce que tente M. A. Voici le résumé de son argumentation. Fondez-vous le droit sur l'idée de Dieu ? Si vous concevez Dieu comme une pure volonté, tout est arbitraire; si vous le concevez comme une essence pure, tout est nécessaire : dans les deux cas le droit se réduit à la force. Fondez-vous le droit sur la moralité? Il faut, ce que l'Allemagne depuis Kant n'a pas réussi à faire, les unir sans les confondre ; car si, avec Fichte, vous les séparez, « le droit n'est plus qu'une force aveugle »; si vous les identifiez, comme Hégel, « en dehors de la famille et de l'État, l'homme moral n'existe pas », « le droit n'est plus que le mécanisme brutal de la contrainte légale » (p. 321). Fondez-vous enfin le droit sur la nature? Vous faites fausse route, parce que le droit a une histoire et que la nature n'en a pas ; et vous aboutissez encore à la force, car, avec l'école historique et l'école évolutionniste, vous dérivez le droit de la coutume, et la coutume est l'œuvre de la conscience collective, c'est-à-dire « d'une force aveugle qu'on ne peut ni analyser, ni définir ».

Cette dialectique est spécieuse et nous lui reconnaissons une part de vérité; mais elle semble faire violence à l'histoire et à la logique. Ses dilemmes ne s'appliquent qu'imparfaitement aux doctrines allemandes. L'auteur n'en cite aucune qui ait conçu Dieu comme liberté absolue. Qu'Hégel l'ait conçu comme essence pure, nécessité logique, on doit le nier, car il met la contingence à tous les degrés de l'évolution de l'idée. Il admettrait plutôt la liberté absolue de l'Etre, s'il n'entendait y concilier les contraires. Les deux termes de l'alternative feraient plutôt penser l'un à Descartes, l'autre à Spinoza; mais nous nous éloignons d'Allemagne. Les affinités de l'idée de Dieu et de la doctrine de la force, dans ce pays, semblent devoir être attribuées moins à cette logique artificielle qu'au sentiment religieux, souvent tenté d'absorber dans son objet la nature des choses et avec elle le droit des personnes. Les rapports du droit et de la morale déterminés par cette logique sont-ils exactement ceux qu'a constatés l'histoire? Non encore. S'il est vrai qu'Hégel a identifié le droit et la morale, il ne l'est pas

que Fichte les ait absolument séparés, lui que M. A. loue (p. 89) d'avoir compris « qu'il fallait saisir la notion juridique dans ses rapports avec les autres sciences morales ». Enfin l'évolution du droit peut être naturelle sans être purement mécanique : la liberté est-elle évidemment exclue du progrès de la législation et même de la formation de la coutume? Le fût-elle dans la réalité, elle ne l'est pas dans la pensée allemande. Stahl, par exemple, qui fait du droit une création inconsciente du génie national, affirme la liberté dans l'homme.

Cette syllogistique fausse donc l'histoire qui n'est pas un tissu de théorèmes; n'offense-t-elle pas la logique elle-même en essayant de réduire à l'unité des idées irréductibles? Les concepts de Dieu, de devoir, de tradition, d'évolution, de force n'ont pas la même compréhension, et aucune transmutation ne saurait les réduire effectivement au plus pauvre de tous. Les combinaisons logiques en montrent la solidarité sans en établir l'identité; elles changent le dosage de leurs éléments dans la pensée, elles n'en anéantissent aucun. Et si cette survivance des idées apparemment dissoutes est réelle dans la pensée abstraite, elle l'est encore plus dans les systèmes qui ont, en Allemagne surtout, des facteurs autres que la pensée abstraite, tels que l'art ou la religion, plus encore dans la conscience populaire, qui ne se reflète jamais tout entière dans les systèmes. Aussi fallait-il soumettre plus scrupuleusement à ce double contrôle les éliminations d'une dialectique trop formelle. Evoluant dans l'abstrait, elle mutile l'histoire qu'elle devait interpréter et la psychologie nationale qu'elle condamne à son étroite conclusion.

M. A. constate, en effet, après tant d'autres, les deux tendances contraires du génie allemand d'une part au positivisme, de l'autre au mysticisme, mais il n'en détermine pas exactement le rapport et sacrifie bien vite l'une à l'autre pour le besoin de sa thèse Tandis qu'en France ces deux facteurs seraient « admirablement fondus », en Allemagne ils condamneraient la pensée à des partis pris extrêmes. N'est-ce pas le contraire qui est vrai? On nous reconnaît le goût des conceptions nettes, plus cohérentes que compréhensives : le mysticisme et le positivisme s'excluent le plus souvent chez nous. En Angleterre ils coexistent fréquemment, dit-on, mais l'un se confine dans le sentiment, l'autre se réserve la spéculation et l'action. En Allemagne ils sont, non plus exclusifs, ni purement juxtaposés, mais singulièrement fondus. Le mysticisme, hérité d'une longue discipline religieuse, monastique puis biblique, pénétrant la pensée naturellement hardie, est devenu le levain de la métaphysique. « Grattez la peau d'un philosophe allemand, dit familièrement Schopenhauer, vous découvrez bien vite un théologien. » Renchérissant sur l'affirmation métaphysique : le réel est rationnel, le mysticisme dit : le réel est divin. Il entraîne donc la pensée à identifier avec l'idéal le réel dont elle est également éprise, à mesurer le droit à la puissance. Et si, comme le remarque l'auteur après Lange, la pensée allemande,

« arrivée à l'extrême de son principe » dans l'école dialectique, « s'arrête comme affolée devant l'idée d'absolu pour rebrousser chemin », réussit-elle dans sa fuite à en exorciser le fantôme? Non seulement l'école théologique affirme l'origine divine du droit tout en le cherchant dans la nature et l'histoire, mais plusieurs évolutionnistes, Puchta (p. 208), l'un des premiers, Ihering (p. 232), « dont l'influence en Allemagne devient chaque jour plus prépondérante », le rattache expressément à un plan divin. Stintzing était donc bien l'interprète de l'Allemagne lorsqu'en 1876, à l'occasion de l'anniversaire impérial, dans un discours que cite M. A. (p. 344), il disait : « Tout droit existant est un fils de l'histoire, et nous devons nous incliner dans un sentiment de vénération devant la force victorieuse, produit mystérieux des forces et des lois morales qui dominent les éclats les plus sauvages de la guerre ». L'idée de force, si l'on excepte le matérialisme, n'existe donc guère à l'état pur en Allemagne, et la philosophie du droit, malgré tous ses emprunts à l'histoire humaine et même à l'histoire naturelle, ne s'y laisse pas ramener à une mécanique du droit.

Mysticisme ou mécanisme, dira-t-on, peu importe : les conséquences sont les mêmes pour le droit; la force est même plus insolente et plus révoltante lorsqu'elle s'autorise du jugement de Dieu. Nous en convenons. Toutefois le mysticisme tient dans la philosophie allemande du droit une place considérable, que ne lui fait pas M. A., et il pourrait bien, en se transformant, l'affranchir de la superstition de la force, après l'y avoir entraînée. L'idéalisme allemand juge le monde avec d'autant plus de sévérité qu'il l'avait d'abord divinisé : n'est-il pas le principe le plus noble du pessimisme contemporain? Il se réfugie dans l'âme et il se regarde parfois comme étranger à toute réalité. Mais, puisque rien ne périt, il peut, après avoir exercé sous la forme mystique une puissante séduction, se limiter pour s'affermir. Si l'Allemagne renonce à trouver l'absolu théoriquement dans le monde, et pratiquement dans une puissance très chère sans doute, mais exposée comme toute autre à des excès et à des échecs, ce sera peut-être pour le reconnaître avec Kant dans la loi de la conscience et en demander à la perfection morale le symbole le moins imparfait. L'optimisme mystique pourrait bien avoir préparé un « méliorisme » moral, très supérieur à la doctrine de la force et très favorable au droit. Cet avenir, assez invraisemblable dans l'hypothèse de l'auteur, devient ainsi, ce semble, l'objet d'une prévision plausible. La faveur croissante du néo-kantisme ne l'annoncerait-elle pas?

La critique des conclusions ne nous fait pas oublier les mérites de la partie historique de l'ouvrage. Un peu rapidement écrit et revu (de combien de pages ne pourrait-on pas allonger la liste des errata!), il n'en témoigne pas moins d'une érudition variée et d'une active curiosité pour les plus graves questions de la science sociale. Pour parler la langue d'Ihering, ce n'est pas de la « jurisprudence réceptive », c'est de la « jurisprudence productive », sinon « créatrice ».

J.-B. LEVITTE.

Herbert Spencer. THE INADEQUACY OF « NATURAL SELECTION », in-8°. Williams et Norgate, London.

M. Spencer publiait récemment, dans la *Comtemporary Review*, deux articles — maintenant tirés à part — qui ont produit une grande sensation. Le sujet en est considérable : il s'agit de l'hérédité des caractères acquis. Niée par Weismann, en vertu d'une hypothèse biologique à laquelle on accorde généralement trop de créance, contestée par d'autres à différents points de vue [1], elle trouve aujourd'hui en M. Spencer un vigoureux défenseur. L'éminent écrivain n'a pas voulu reprendre la question en son entier; il s'est borné à critiquer les principes de Weismann, en ayant égard surtout à la doctrine de l'évolution.

C'est un fait bien connu en psychologie que l'inégale finesse du toucher dans les diverses parties du corps. Si la raison de cette répartition inégale est la sélection naturelle, ou la survivance des plus aptes, on est tenu d'en montrer les avantages. Or ils ne sont pas assez importants pour la justifier. Force est donc de recourir à une autre cause. Quelle sera-t-elle? Nous entrons dans le débat.

On sait quel toucher délicat acquièrent les aveugles exercés à lire avec les doigts. Deux compositeurs habiles, examinés par M. Spencer, étaient capables l'un et l'autre de distinguer un écartement de un dix-septième de pouce entre les pointes du compas. Nul doute qu'un constant exercice des structures nerveuses du tact — impliquant certaines modifications de proche en proche — ne conduise à un développement remarquable. C'est encore à l'exercice qu'est due la finesse extrême de la pointe de la langue. On ne pourrait l'expliquer par l'avantage qu'elle assure, dans le choix de la nourriture, par exemple. Il n'importe guère aussi, dans la lutte pour la vie, qu'un Français rende exactement le son du *th* anglais; il n'en enseignera pas moins avec succès ou la musique ou la danse. La seule explication plausible est que la langue, placée comme elle est, explore sans cesse l'intérieur de la bouche et affine par ce travail continu sa qualité de discernement.

Selon la théorie de la *panmixie*, avancée par Weismann, l'inégale répartition du tact serait venue de la dégénération des structures nerveuses; selon les évolutionnistes, du simple défaut d'usage. La *panmixie* vise à exclure l'hérédité; la transmission des traits acquis paraît seule rendre compte, cependant, des contrastes observés.

Un mot d'abord sur cette formule, *sélection naturelle*. M. Spencer voudrait la dégager de tout sens métaphorique. Elle suppose, en effet, une manière d'opérer analogue à celle de la sélection artificielle, au lieu que, écrit-il, « dans la grande majorité des cas, elle ne peut faire ce que fait cette dernière ». La sélection artificielle s'attache à déve-

1. La loi des moyennes de Galton n'exclut ni la variation, ni l'hérédité des caractères acquis.

lopper un caractère unique, sans avoir égard aux autres, au moyen de croisements judicieux portant sur plusieurs générations. Mais la nature ne fait pas de choix de ce genre; elle se borne à conserver les individus les mieux doués, ce qui suppose une adaptation d'ensemble, où le développement de quelque trait spécial se présente alors comme un cas particulier. Un caractère utile ne saurait d'ailleurs être augmenté par la survivance qu'autant qu'il apporte un bénéfice notable à l'individu ou à sa postérité. Toute variation avantageuse disparait, quand elle ne l'est pas « à un haut degré ». M. Spencer donne des exemples qui font bien saisir cette distinction. Je m'en tiens à l'argument principal, dirigé contre la théorie de la sélection rétrograde. La dégénération d'un organe, pour avoir un effet durable, devrait aussi être importante à un haut degré. Il faut que la diminution de taille, obtenue par petites variations, de l'organe devenu inutile (la discussion porte ici sur l'œil des protées qui vivent dans l'obscurité) constitue une économie de nourriture assez sérieuse pour favoriser la survie de l'individu et la multiplication de sa descendance : sans quoi la variation ne serait pas maintenue.

L'hypothèse de Weismann est fort ébranlée, dès qu'on la discute à ce point de vue. Elle revient à dire que la dégénération d'un organe hors d'usage est compensée par le développement d'autres organes, ou par la croissance des parties adjacentes, lesquelles actions réciproques (*panmixie*) amènent des arrangements nouveaux, qui se fixent parce qu'ils sont favorables à l'espèce. Il faudrait donc qu'à chaque stage de ce processus dégénératif prissent place des variations dans la grandeur de l'organe, et que l'économie réalisée assurât la victoire des individus qui en profitent. Mais si l'on songe quelle petite économie c'est à chaque coup, dans la durée de milliers de générations, pour les yeux d'un protée, on conviendra que le résultat est nul. Au fond du raisonnement de Weismann se retrouve le mauvais emploi de cette expression *sélection naturelle*, chargée par métaphore d'accomplir des changements partiels que la sélection artificielle peut seule donner.

M. Spencer ne conteste pas les variations simultanées. La production d'inégalités dans les parties coopératives de l'organisme est une condition essentielle du développement des architectures vivantes. Mais il lui parait impossible de s'en rendre compte — je passe à regret les détails de sa critique — à moins d'accepter que les modifications de structure, produites par les modifications de fonction, que nous voyons prendre place en chaque individu, sont en quelque mesure transmissibles aux descendants. « Un examen attentif des faits, déclare-t-il, m'impose de plus en plus cette alternative : ou bien il y a hérédité des caractères acquis, ou bien il n'y a pas eu évolution. »

Ici la théorie centrale de Weismann barre le chemin. Elle est connue de tous nos lecteurs. Les cellules qui entrent dans la structure du corps individuel et périssable seraient entièrement distinctes

de celles qui assurent la génération et se perpétuent à travers l'œuf. Cette différenciation, pour n'avoir pas été absolue au début, le deviendrait dans la suite, en ce sens que les cellules somatiques ne posséderaient pas le pouvoir illimité de division cellulaire accordé aux cellules reproductrices, et que tout échange entre les deux cesserait, sauf la charge qui incombe aux cellules somatiques d'alimenter les cellules de reproduction. D'où l'on infère que tout changement introduit dans les cellules du corps de l'individu ne saurait en rien influencer les cellules reproductrices et se transmettre à la descendance.

Cependant Pasteur, dans ses études sur les maladies des vers à soie, a montré que la transmission de la maladie du ver se fait par l'infection de l'œuf même : le germe est primordialement infecté et porte en lui-même les corpuscules parasites, tout comme les vers adultes frappés de la *pébrine*. Or si l'œuf est perméable à ce parasite, assez gros pour le voir au microscope, il l'est à plus forte raison aux molécules invisibles de protéine qui forment sa substance vivante, et par l'absorption desquelles il grandit. Et il ne le serait pas, d'après Weismann, à ces unités de protoplasma qui constituent les tissus actifs du parent! Autre fait. La syphilis passe du père à l'enfant sans affecter le corps de la mère. Devrons-nous dire, pour donner raison à Weismann, que les cellules reproductrices peuvent être envahies par un élément anormal, mais non par l'élément normal qui forme le protoplasma de l'organisme paternel, ou que l'élément morbide peut déterminer des changements de structure (des dents, par exemple), quand l'élément sain ne le peut pas?

M. Spencer rappelle encore le fait si curieux de cette jument arabe, qui, ayant été couverte une première fois par un quagga, donna ensuite, avec un cheval arabe noir, une pouliche et un poulain, dont la couleur et la crinière — le caractère arabe restant par ailleurs bien décidé — offraient une étroite ressemblance avec le quagga. Pourquoi de pareils faits, objectera-t-on, ne se produisent-ils pas en d'autres cas? Si, dans une progéniture, il apparaît certains traits qui appartiennent au père d'une progéniture précédente, et non pas au père actuel, comment se fait-il que pareille chose n'arrive point dans les unions d'animaux domestiques et même dans nos mariages?

Une explication est possible. M. Spencer la tire d'une expérience intéressante, consignée dans le *Journal of the Royal Agricultural Society* (1853), qui portait sur le croisement de moutons anglais avec des moutons français. L'expérience a montré que toute trace du père disparaît dans le produit, quand la mère est de race pure, et qu'on ne réussit à obtenir de bons produits qu'en dépouillant de son individualité l'une des races au moyen de croisements répétés. Les constitutions relativement pures prédominent donc, dans la descendance, sur les constitutions très mêlées. La raison en doit être que toute race pure signifie un organisme harmonieux et bien adapté, dont les

organes restent en coopération étroite. Dans les métis, au contraire, il existe un conflit de tendances entre deux modes de structure plus ou moins dissemblables. L'étalon quagga — pour en revenir à l'exemple cité plus haut — était sans nul doute plus pur et plus stable que ne pouvait l'être la jument arabe, et si l'on n'observe pas de tels phénomènes d'imprégnation persistante dans les unions d'animaux domestiques, c'est leur métissage trop profond qui en est la cause.

Ces faits sont fatals à l'hypothèse première de Weismann. Ils montrent que les cellules reproductrices demeurent en relation intime avec les cellules somatiques. Ils prouvent que, en même temps que celles-là se multiplient et s'ordonnent durant l'évolution de l'embryon, quelque chose de leur plasma germinatif passe dans la masse des cellules dont le corps est construit et en devient un composant stable. Ils obligent enfin à admettre que ce plasma, une fois introduit et diffusé partout, s'adjoint au contenu des cellules reproductrices ultérieurement formées. Et s'il est démontré que les unités quelque peu différentes d'un plasma germinatif étranger qui ont pénétré dans l'organisme, pénètrent aussi dans les cellules reproductrices formées plus tard et affectent la structure des individus qui en proviennent, il est clair que la même chose arrive pour les unités natives devenues quelque peu différentes à la suite d'une modification fonctionnelle. Il doit donc y avoir tendance à l'hérédité des caractères acquis.

Puisque les conclusions de Weismann ne s'accordent pas avec les faits, il est fort probable que son postulat est faux. Les cellules végétales, on l'a découvert justement depuis une douzaine d'années, sont reliées l'une avec l'autre, en plusieurs cas, par des filaments de protoplasma. Nous ne pouvons raisonnablement supposer que ces connexions intimes se soient produites après que les cellules sont devenues adultes : elles doivent avoir survécu au processus de division. Pareille chose a été observée d'ailleurs dans la structure cellulaire des animaux (voyez à ce sujet la déclaration très nette de M. Adam Sedgwick). L'indépendance des deux sortes de cellules, dont parle Weismann, n'existe pas [1].

Ces courtes pages de M. Spencer sont tellement serrées et abondantes que je n'ai pu les résumer sans les appauvrir beaucoup. J'ai négligé même entièrement son second article, pour ne montrer que les conclusions auxquelles il s'est arrêté. Jadis on accordait trop à l'hérédité ; on en restreint maintenant les effets outre mesure. Rien de mieux que de chercher la raison physiologique des phénomènes observés par le dehors ; mais il ne faut pas repousser les résultats d'observations attentives au nom d'une théorie biologique qui reste incertaine, et ces résultats, en ce qui concerne la transmission des caractères acquis, me semblent assez frappants pour qu'on les défende avec opiniâtreté.

LUCIEN ARRÉAT.

1. Je signale une note intéressante sur les *mutilations*.

P. Pico. La poesia dei detenuti. In-8°, Terranova, 1892.

L'art se manifeste partout, mais son développement est toujours en rapport avec le milieu : nous le disons ici spécialement pour la poésie des détenus. De la poésie née sous l'influence des peines infligées à l'humanité, l'auteur se borne à considérer celle des prisons modernes, non sans avoir jeté un coup d'œil sur celle qui se produit dans la psychiâtrie et l'exil, autres formes de détention.

Plus est interrompu le contact avec le monde extérieur, plus l'art s'affaiblit et la poésie languit. Elle a subi de nos jours, selon lui, une profonde décadence, et la poésie des détenus n'est qu'une forme pathologique de la nécessaire expansion des consciences débordant d'émotions directes et homogènes, et formant ainsi une production inconsciente et en quelque sorte involontaire de l'idée-force.

Notre goût artistique n'est pas inné; il se forme et s'affine par la pratique, l'éducation, la réflexion et l'exemple, qui modifient les sensations de notre propre symétrie et de nos impulsions et tendances psychiques. C'est pourquoi la poésie des détenus, née dans un organisme faible et maladif, avec sa manière imparfaite de percevoir les courants artistiques et la pauvreté de l'énergie interne, démontre plus que jamais que le milieu dépoétise : d'où l'élaboration artistique limitée, les rares et faibles affections psychiques, l'éternelle enfance et les vagissements de cette poésie, qui, lorsque ce ne sont pas des blasphèmes, chante le vice et l'abrutissement.

Cette petite étude est une bonne contribution à la psychologie pathologique et criminelle dont le compatriote de l'auteur, M. Lombroso, s'est spécialement occupé.

Bernard Perez.

De Sarlo. Lo studio dei sentimenti nella psicologia inglese contemporanea ed una nuova teoria sulla natura del placere e del dolore. 71 pages in-16; Trèves, Bologne, 1893.

Cette étude comprend cinq chapitres et une conclusion. Les cinq chapitres ont pour titres : connaissance et sentiment, nature du plaisir et de la douleur, le sentiment par rapport à la conscience, le sentiment indifférent, les émotions.

Sur le premier point, la distinction entre le sentiment et l'intelligence, l'auteur estime, avec Flint, qu'elle ne peut être établie sur aucun des fondements qu'on lui a donnés : objectivité des faits intellectuels opposée à la subjectivité des faits sensibles, possibilité pour la pensée d'être vraie ou fausse tandis que les sentiments ne peuvent être qu'agréables ou désagréables, permanence et uniformité des uns opposées à l'inconstance et à la variabilité des autres, raffermissement des uns et affaiblissement des autres par la réflexion et par l'habitude, plus grande force et facilité dans le souvenir des uns que des autres, impossibilité pour l'intelligence d'avoir en même temps deux idées opposées

et possibilité pour la sensibilité d'éprouver en même temps des sentiments contraires, du développement en sens inverse de la pensée et du sentiment. Flint conclut que la sphère de limitation entre ces deux ordres de faits doit exister, mais qu'il n'a pas encore été possible de la déterminer. Pour M. de Sarlo, la question a été mal posée : les fonctions psychiques ne doivent pas être considérées comme simples et irréductibles, mais comme activités dont les produits s'entremêlent et se coordonnent.

C'est sur la nature du plaisir et de la douleur que les recherches ont été les plus nombreuses, les hypothèses les plus contraires et les discussions les plus vives. A ce propos, l'auteur groupe les opinions qui ont le plus d'affinité, esquissant les grands traits de classification et laissant de côté les nuances. Il distingue trois groupes : le *darwinien* (Spencer, Bain, Grant-Allen, Romanes); le *psychologique* (Ward et Bradley); et le *physiopsychologique* (que Marshal résume).

Les *darwiniens* voient le plaisir en rapport avec une augmentation de la vitalité des ressources organiques, et la douleur en rapport avec le dépérissement, sinon tout à fait avec la destruction de l'organisme ; ils attribuent une certaine valeur à l'action de la sélection naturelle pour le développement et la fixation du rapport entre les fonctions de l'organisme et le ton émotionnel. Spencer, plus que les autres, cherche à mettre les faits du plaisir et de la douleur en relation avec les lois de l'évolution. Mais l'acquisition des propriétés serait le résultat de l'évolution, à laquelle serait subordonnée la production du plaisir, comme celle de la douleur aux conditions contraires. Or cette téléologie parait, à beaucoup, entre autres à Sully, en désaccord avec les faits.

Pour Ward, le plaisir est la conscience de l'exercice non contrarié de l'attention, et la douleur la conscience de l'état opposé. Bradley, en revanche, pour expliquer l'apparition et le développement du plaisir et de la douleur, a recours à l'expansion et à l'harmonie des fonctions psychiques.

Marshal, dont l'auteur étudie particulièrement la doctrine, fait dériver le plaisir d'une accumulation d'énergie disponible dans les différents organes, et la douleur de l'absence de cette énergie.

M. de Sarlo fait une critique assez rigoureuse de ces diverses doctrines, qu'il regarde toutes comme insuffisantes. Sa propre opinion, qui gagnerait à être plus développée ou plus éclaircie, est que l'explication plus générale et plus vaste à leur substituer repose sur la loi d'économie et de parcimonie : « obtenir les plus grands résultats par les plus petits moyens possibles ». Ce n'est toujours là, de l'aveu même de l'auteur, qu'un principe formel et non définitif. Il déclare, d'ailleurs, qu'une théorie du plaisir et de la douleur lui parait impossible, et même chimérique, si elle n'est pourvue d'une base métaphysique.

Sur les rapports du sentiment avec la conscience, le sentiment indif-

férent et les émotions, l'auteur dit des choses intéressantes, bien qu'un peu vagues ou écourtées, ce me semble. En somme, la partie critique de cette étude en est la plus étendue et la plus importante.

Ce qu'il reproche, en définitive, aux philosophes anglais, c'est de s'être limités à une description minutieuse des faits considérés trop isolément les uns des autres, et d'avoir perdu ainsi l'unité organique de la science avec les liens des faits qui seuls peuvent la faire retrouver. On pourrait lui répondre que l'unité est précisément le but dernier de toutes ces analyses si menues et si détachées en apparence les unes des autres. Gagnera-t-on davantage à user encore de la vieille méthode des unités préconçues, plus ou moins arbitraires, d'un mot, métaphysiques? Le modeste essai d'application tenté par l'auteur n'en serait pas pour nous une preuve.

BERNARD PEREZ.

Mario Pilo. LA CLASSIFICAZIONE NATURALE DEI FENOMENI PSICHICI. Milan, Cooperat. editr., 1892.

M. Pilo, dont nous avons fait connaître à nos lecteurs les intéressantes recherches sur l'esthétique, dont il prépare une édition améliorée, est un psychologue exact et systématique, dans la bonne acception du mot. Les classifications adoptées ou proposées jusqu'à ce jour des phénomènes mentaux ne le satisfont pas entièrement. Il propose à son tour la sienne, plus ou moins nouvelle de tout point, en tout cas personnelle.

Ces faits doivent, selon lui, se diviser en deux catégories parallèles : faits centripètes, faits centrifuges. Dans chacune d'elles, il distingue quatre manières, croissant en élévation et en complexité, de recevoir les impressions du monde interne et du monde externe, et d'exprimer celles-ci. D'un côté, sensations, émotions, idées, visions; de l'autre, réflexes, transports, actes délibérés, actes de culte. Dans chaque série, le premier degré forme la zone psychologique des sens (esthétique), le second celle du sentiment (éthique), le troisième celle de l'intellect (logique), le quatrième celle de l'idéal (métaphysique).

Entrons dans le détail. L'auteur appelle *souvenirs* les modifications permanentes que tous ces faits laissent dans la substance nerveuse qui sent et veut; *caractère*, l'ensemble de toutes les mémoires sensorielles et motrices; *conscience*, la coïncidence et la combinaison en un point d'impressions somatiques et mésologiques. La psychologie comprend un champ infiniment plus vaste que celui des seuls faits de conscience. L'*imagination*, l'*émotion*, la *raison*, la *spéculation*, sont l'association naturellement spontanée des nouvelles perceptions avec les anciens souvenirs, dans chacune des quatre zones ci-dessus mentionnées. La *volonté* est la résultante efférente, consciente ou non, des forces afférentes nouvelles et anciennes. L'*attention* est la volonté

inhibitrice des nouvelles perceptions. Le *plaisir* et la *douleur* sont, dans chaque zone, la possibilité ou la négativité, l'affinité ou l'incompatibilité de toute nouvelle perception à l'égard d'anciennes expériences, c'est-à-dire avec le caractère : c'est pour cela que nous la dirons belle ou laide, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse, sainte ou impie.

Tous ces faits, toutes ces distinctions, un peu à cause des sérieuses difficultés dues au langage, ne sont pas faciles à résumer en quelques lignes : l'auteur les a exposés avec soin, et avec sa netteté habituelle.

BERNARD PEREZ.

A. Asturaro. GLI IDEALI DEL POSITIVISMO E DELLA FILOSOFIA SCIENTIFICA; Gênes, P. Martini, 91 p. gr. in-8.

Il y a des idéaux positivistes, comme il y a une métaphysique, une métempirique, ou (peu importe le nom) une philosophie positiviste. M. Asturaro en a abordé l'étude avec décision et netteté. Sa brochure est très suggestive.

L'auteur distingue et étudie tour à tour l'idéal de la connaissance, l'idéal scientifique de la vie, l'idéal moral et l'idéal économique.

La théorie scientifique de la connaissance, expérimentalement obtenue, n'a rien d'absolu : elle est variable et progressive. Les questions antinomiques de l'espace, du temps, de la causalité, ne sont pas insolubles. La philosophie scientifique ne peut parler de l'incompréhensible sans retomber dans le dogmatisme. Nos facultés supérieures sont capables d'une vérité toujours plus grande, elles atteindront sans cesse des causes et des lois de plus en plus générales des phénomènes. Tel est l'idéal de la connaissance, qui est bien celui que Taine proclamait dès son premier livre. Il dépasse les limites de l'espèce actuelle, et sera réalisé par d'autres hommes que ceux d'à présent.

Mais il y a un idéal prochain, tout à fait humain, sur la réalisation duquel la philosophie scientifique ne laisse aucun doute : c'est celui de la science actualisé dans les progrès de la civilisation. On peut, par la pensée, le pousser aussi loin que possible, sans crainte d'être taxé d'utopie, crainte qui d'ailleurs ne hante guère l'esprit de M. Asturaro. « Quelle merveille, s'écrie-t-il, si dans le cours, je ne dis pas des dix millions d'années que les physiciens accordent à l'évolution terrestre, mais de dix mille ans, de dix siècles, l'homme parvient à naviguer et à nager dans les airs; s'il arrive à fabriquer avec peu de peine dans ses laboratoires une nourriture beaucoup plus assimilable que celle de maintenant; à créer de nouvelles espèces d'êtres vivants; à détruire ses ennemis invisibles comme il a détruit les ennemis visibles; à ouvrir des sources inattendues de nobles jouissances; enfin à diriger et perfectionner à son gré la constitution organique, la pensée et le caractère des nouvelles générations! »

Des progrès s'accompliront aussi dans le champ de la moralité :

l'homme ira toujours étendant son domaine sur l'intérieur de lui-même, sur les tendances et les instincts que les formes inférieures de la vie lui ont transmis. Ces progrès nous sont garantis par la morale scientifique, destinée à devenir elle-même un facteur de plus en plus important de tels progrès. C'est la gloire du positivisme d'avoir inauguré cette discipline qui n'est pas autre chose qu'une partie de la sociologie. Des principaux facteurs de la constitution morale, les uns, tels que la misère, le crime, la dégénérescence, seront supprimés, les autres transformés et développés, tels que la bienveillance, le sentiment de coopération, etc. Il faut, avant tout, que la lutte pour l'existence devienne impossible; tant que cette condition ne sera pas réalisée, l'évolution ne sortira pas complètement de sa phase animale. Est-ce à dire que le mal, le vice, seront à tout jamais supprimés? L'auteur ne le pense pas. « Il y aura certainement de nouvelles espèces de devoirs, et par suite de nouvelles formes de fautes, que nous ne pouvons imaginer aujourd'hui. L'important est que la lutte ait lieu sur un champ toujours plus idéal et plus pur; que les devoirs deviennent toujours plus élevés, les fautes toujours plus légères. Il nous suffit, à nous, de pouvoir croire qu'un temps viendra où tous les devoirs actuels seront passés au rang d'habitudes et de qualités naturelles, et où toutes les basses formes de délit auront disparu. »

A la base de tous les autres progrès humains est le progrès économique, et parce que des rapports sociaux de plus en plus parfaits supposent des formes économiques de plus en plus élevées, et surtout parce que la dépense croissante d'énergie que le développement des fonctions supérieures suppose ne peut être rendue possible que par l'amélioration économique. Ce qui manque encore presque entièrement, c'est l'intégration des deux grandes formes du travail, cérébral et manuel, faite non d'après la naissance et le hasard, mais selon les aptitudes naturelles et la liberté individuelle guidée par l'intérêt de tous. L'avenir y pourvoira. La division du travail, dans notre société actuelle, se fait encore en raison composée; bien que, dans chaque individu, varient l'ensemble et la combinaison spéciale de ses occupations, la partie spéciale qu'il a dans chaque association est l'occupation prédominante. A cette composition, le travailleur manuel participera de plus en plus à mesure qu'il s'instruira et que le progrès des machines et la productivité croissante diminueront la part de l'exercice musculaire afférent à chacun, en sorte qu'il pourra remplir un nombre toujours de plus en plus grand d'offices intellectuels. Cette composition ira sans cesse en croissant, et, grâce à l'infinie variété des talents individuels, rendra de plus en plus compliqué l'aspect de la vie sociale.

Tels sont les engageants horizons que le progrès indéfini de la connaissance, de la vie scientifiquement organisée, de la morale, de l'économie, fait briller aux yeux de M. Asturaro.

B. P.

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Pendant l'année 1892-1893.

Je me propose de résumer, aussi brièvement que possible, les travaux qui ont été faits au laboratoire pendant l'année 1892-1893. Quelques-uns de ces travaux ont paru dans nos Bulletins; d'autres, en plus grand nombre, n'y sont pas insérés, faute de place, et ont paru ailleurs (*Revue des Deux Mondes*, *Revue Scientifique*, *Archives de physiologie*, *Revue générale des Sciences*, *etc.*), d'autres enfin sont restés inédits, ou ne sont pas encore achevés.

I

EXPÉRIENCES SUR LA VITESSE DES MOUVEMENTS GRAPHIQUES

Par MM. Binet et Courtier.

J'ai entrepris ces expériences en collaboration avec M. Courtier. Nous en avons inséré un court résumé dans le *Bulletin* avec le regret de ne pouvoir pas publier un grand nombre de figures. On trouvera dans cet article du *Bulletin* l'indication des principaux facteurs qui agissent sur la vitesse du mouvement graphique, pendant l'écriture normale. Nous avons en outre, depuis notre première publication, étudié l'écriture pathologique en y appliquant ce même procédé de la plume électrique. Nos recherches ont été faites à la Salpêtrière, dans le service de M. Charcot, et à Bicêtre, dans le service de M. Déjerine. Nous remercions vivement ces éminents professeurs, ainsi que M. Dutil, chef de clinique de M. Charcot, et M. Long, interne de M. Déjerine, pour leur accueil extrêmement aimable. Nous avons pu examiner les cas suivants de tremblement : hystérie, maladie de Basedow, chorée, paralysie agitante. Ce sont des matériaux dont on ne peut donner une idée que par une analyse détaillée faite en publiant les spécimens d'écriture. Ne pouvant présenter ici cette analyse, nous nous contentons de signaler une observation curieuse et, croyons-nous,

inédite, que nous avons pu faire sur l'écriture de ces malades. Toutes les fois que les malades présentent non pas une incoordination, mais un tremblement régulier, à oscillations bien marquées, nous avons pu constater que la direction de ces oscillations n'est point constante et qu'elle dépend de la position donnée à la main; d'une manière générale, les oscillations sont perpendiculaires à la ligne tracée par la main, pendant que le malade écrit; elles sont perpendiculaires à la direction volontaire de son mouvement. Si le malade trace une ligne de haut en bas d'une page, les oscillations se font de gauche à droite; s'il trace la ligne de gauche à droite, les oscillations se font dans la direction de haut en bas. L'orientation particulière des oscillations suit la même règle pendant le tracé d'un mot ou d'une lettre, bien qu'il soit peut-être moins facile de saisir le fait en étudiant l'écriture d'un mot, par suite de la variété et de la complexité des lignes droites, courbes et brisées qui composent un mouvement graphique; cependant, quand les lettres sont de grande dimension, elles se montrent coupées par des hachures qui sont presque constamment perpendiculaires à la direction des traits; pour un *a* et pour un *o*, il y a quatre changements principaux dans la direction des tremblements. Les spécimens d'écriture présentent parfois un phénomène curieux; le malade a hésité avant d'appuyer la pointe de la plume sur le papier (quand il tremble beaucoup, cette opération présente une certaine difficulté); pendant cette période d'indécision, la plume trace parfois sur le papier de petites hachures qui expriment la direction du tremblement; or, si l'on étudie la direction de ces hachures, on constate qu'elles sont presque constamment perpendiculaires au mouvement que la malade voulait tracer, et que cependant il n'a pas encore tracé.

On sait que les auteurs ne sont pas d'accord sur le mécanisme du tremblement; je n'ai pas l'intention, dans cette courte note, d'entamer une aussi grosse question. J'indiquerai simplement une hypothèse qui nous est venue à l'esprit, quand nous avons cherché à interpréter les spécimens d'écriture que nous avons recueillis. Il nous a semblé que toutes les fois qu'on trace volontairement avec la plume un mouvement dans un certain sens, disons de gauche à droite pour fixer les idées, on met en état de contraction les muscles qui ont pour effet de produire ce mouvement, ainsi que les muscles antagonistes qui ont pour effet de ralentir le même mouvement : l'excitation nerveuse particulière qui produit le tremblement ne se propage pas dans ces muscles qui sont tendus et résistants, mais se répand alors dans d'autres muscles, dans ceux qui sont à l'état de demi-relâchement, et qui par conséquent ne coopèrent pas au mouvement actuel de la main. Nous n'insistons pas davantage sur cette hypothèse [1].

1. Nous avons publié, dans la *Science moderne* (1893), quelques sépcimens d'écriture normale et pathologique.

II

EXPÉRIENCES SUR M. PÉRICLÈS DIAMANDI CALCULATEUR MENTAL

Par M. Binet.

La plupart des expériences dont il me reste à parler ont porté sur la mémoire; la mémoire est une des fonctions psychiques qui se prêtent le mieux à l'expérimentation. Nous avons étudié précédemment la mémoire des chiffres chez M. Inaudi; une occasion favorable nous a permis d'étudier un second calculateur mental, M. Diamandi, qui nous a été adressé par M. Darboux. Nous avons publié déjà dans la *Revue*, en collaboration avec M. le professeur Charcot, une courte note où nous établissions un parallèle entre ces deux calculateurs. L'un d'eux, M. Inaudi, appartient au type auditif, et l'autre, M. Diamandi, au type visuel; de là quelques conséquences intéressantes, que l'on trouvera signalées dans cette note. Si on fait apprendre à ces deux calculateurs un carré de chiffres (composé de cinq nombres de cinq chiffres chacun écrits sur cinq lignes différentes), M. Diamandi qui après avoir appris ce carré de chiffres, le *voit* mentalement, peut les réciter dans un ordre quelconque (de haut en bas ou suivant la diagonale), avec beaucoup plus de rapidité que M. Inaudi, qui ne se représente pas visuellement les chiffres, et qui se les représente dans la mémoire auditive. Depuis la publication de cette note, qu'avec l'autorisation de M. Charcot nous avons insérée dans notre Bulletin, nous avons continué nos observations et nos expériences sur M. Diamandi. Elles seront exposées tout au long dans un livre sur *les Grandes mémoires* que nous publierons prochainement et où l'on trouvera une étude sur les calculateurs prodiges et une étude sur les joueurs d'échecs qui jouent *à l'aveugle*. Nous nous contentons de détacher de cette étude quelques expériences, que nous mettons ici pour dissiper des erreurs d'interprétation, car nous avons remarqué que beaucoup de personnes se méprennent sur le sens et la portée des types de mémoire. S'il est évident, comme nous l'avons montré avec M. Charcot, qu'un visuel tel que M. Diamandi, après avoir appris un carré de chiffres, peut le réciter dans tous les sens plus vite qu'un auditif tel que M. Inaudi, il n'en est pas moins vrai que M. Diamandi donne son maximum de rapidité en récitant les chiffres de gauche à droite, c'est-à-dire dans l'ordre où il les a appris. Une expérience le montre bien. Nous lui avons donné à apprendre 93 chiffres écrits en carré; pour les réciter de gauche à

droite, il a mis 64″; pour les réciter par colonnes descendantes, il a mis 168″. Il y a donc, même pour la mémoire visuelle, un ordre de succession comme pour la mémoire auditive; ces deux types de mémoire ne sont pas aussi différents qu'on se l'imagine.

Citons encore une expérience qui met en lumière, d'une façon intéressante, un caractère jusqu'ici peu connu de la mémoire visuelle. Nous avons fait apprendre à M. Diamandi 35 chiffres écrits en cinq couleurs différentes, les uns en rouge, les autres en bleu, en vert, en jaune, en brun, sans aucun ordre dans la distribution des couleurs. Cette expérience nous a été suggérée par une affirmation de M. Diamandi : il disait qu'en répétant les chiffres, il les revoit mentalement en couleur; c'est-à-dire en noir si on les lui a montrés écrits à l'encre sur du papier, et en blanc si on les a tracés à la craie sur une ardoise. Quand M. Diamandi apprend 25 chiffres écrits en noir, il met en moyenne 3 minutes; pour apprendre non seulement les 25 chiffres mais leurs couleurs, il a mis beaucoup plus de temps, 8 minutes, et même il a appris les deux choses séparément, les chiffres d'abord, les couleurs ensuite. Nous croyons cette expérience nouvelle : elle montre que lorsqu'on cherche à se rappeler visuellement ce qu'on a vu, il faut plus d'attention, d'efforts et de travail pour se rappeler à la fois forme et couleur que pour se rappeler seulement un de ces deux éléments.

Nous avons encore étudié chez M. Diamandi les procédés de calcul, la mémoire verbale, les schèmes, etc.

III

LA SIMULATION DE LA MÉMOIRE DES CHIFFRES

Par MM. Binet et Victor Henri.

Nous avons fait cette étude avec M. Victor Henri, élève boursier du Laboratoire; l'article a paru dans la *Revue scientifique* de juin 1893; il est accompagné de nombreux tracés pris avec le microphone enregistreur de M. l'abbé Rousselot. Disons à ce propos, puisque l'occasion s'en présente, que ce microphone nous a rendu de très grands services, et qu'il est venu remplir en psychologie une lacune regrettable; il est bien supérieur à tous les appareils enregistreurs de la parole qu'on trouve décrits dans les traités de psychologie et qu'on emploie dans les laboratoires étrangers. On peut se faire une idée des applications de cet appareil en songeant au nombre de circonstances où il

est nécessaire de noter la parole d'une personne comme signal d'avertissement ou de réponse.

Les expériences que nous avons faites avec M. Victor Henri ont eu pour but d'établir qu'on peut simuler une grande mémoire des chiffres sans la posséder réellement. On croit d'ordinaire que quand un individu répète 27 à 30 chiffres qu'on vient de lui lire, cet individu ne peut recourir qu'à un seul moyen, sa mémoire. Il est de fait que si l'on parcourt l'histoire des calculateurs prodiges, on ne trouvera nulle part une allusion à la simulation. M. Scripture [1], qui récemment, dans un article très étudié sur les calculateurs prodiges, a rapporté des observations de toute sorte sur ce sujet, ne semble pas avoir pensé un seul instant à cette cause d'erreur. Elle existe pourtant, et nous en avons eu tout récemment la preuve. Un prestidigitateur très distingué, qui pratique depuis longtemps la mnémotechnie dans un intérêt professionnel, M. Arnould, a bien voulu nous prêter son concours pour cette étude; il a appris devant nous, au laboratoire de psychologie des Hautes Études, des séries de chiffres, au moyen de la mnémotechnie, et nous avons pu, par ce moyen, nous assurer des différences qui existent entre la mémoire naturelle et la mémoire artificielle ou mnémotechnie, et de la facilité surprenante avec laquelle un observateur non prévenu est trompé par un simulateur mnémotechnicien.

Les procédés mnémotechiques sont de plusieurs sortes; le seul que nous rappellerons ici, qui est utile pour la mémoire des chiffres et des nombres, est fondé sur la substitution des mots aux chiffres; chaque chiffre est lié conventionnellement à une ou plusieurs consonnes; quand on veut faire la traduction mnémotechnique d'un nombre, on remplace, par la pensée, chacun des chiffres qui le composent par la consonne correspondante, on obtient aussi un certain nombre de consonnes, que l'on transforme en mots par l'intercalation de voyelles.

Pour laisser au praticien le plus de liberté possible dans son travail de traduction, la mnémotechnie ne détermine aucune voyelle; on choisit celles qu'on veut ou qu'on peut; les consonnes seules correspondent aux chiffres. La série de chiffres de 1 à 10 correspond aux consonnes suivantes :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
de	ne	me	re	le	je	que	ve	pe	se
te	gne				ch	ke	fe	be	ze
						gue			

Cette convention, faisant correspondre à chaqus chiffre plusieurs lettres, facilite la traduction des chiffres en mots; suivant les besoins, on prendra telle consonne plutôt que telle autre.

Pour éclaircir ces explications par un exemple, prenons dans l'ouvrage d'Aimé Paris une date, celle de 1514; il s'agit de la transformer en un mot ayant un sens particulier qui fixe l'attention et se grave

1. *American Journal of Psychology*, 1891.

dans la mémoire; d'après la liste de consonnes que nous avons données, le nombre 1514 correspondant aux consonnes suivantes :

1	5	1	4
te	le	te	re
de	il	de	re

peut se traduire ainsi :

idolâtre,
utilité au roi,
un tel douaire,
été ladre,
tous les dons royaux, etc.

On choisira le mot le mieux approprié à la signification de la date. Il résulte de cette facilité à traduire les chiffres en mots une difficulté à faire deux fois une traduction identique.

Cette traduction peut sembler longue et difficile à une personne qui n'est point familiarisée avec les procédés de la mnémotechnie; mais elle peut être faite très rapidement, et ce n'est qu'un jeu pour M. Arnould. Si on énonce devant lui des chiffres sans trop se presser, il fait la traduction en mots à mesure qu'il écoute, et peut ensuite, par une seconde traduction en sens inverse, c'est-à-dire des mots en chiffres, répéter les chiffres qu'on vient de prononcer devant lui.

Voici, à titre de curiostié, les phrases mnémotechniques qu'il a imaginées pour retenir cinq nombres de cinq chiffres chacun que nous venions de lui donner; nous mettons les phrases en regard des nombres.

8 6 4 3 9	Vieux faucheur aime bien,
2 5 7 6 2	Nie le cas, ou échafaud,
3 1 7 3 5	A moi ta gamelle,
5 1 8 4 3	Là — tu veux ramer,
2 3 5 8 1	Un homme à la fête.

Pour nous rendre compte des avantages de ce procédé, nous en avons fait l'essai, et après les quelques tâtonnements du début, nous nous sommes facilement convaincus que la charge de la mémoire se trouve singulièrement allégée par la substitution des mots aux chiffres. On sait qu'un individu d'aptitudes ordinaires, qui cherche à retenir une série de chiffres, n'arrive pas, après une seule audition, à en retenir beaucoup plus de huit ou neuf; si on fait effort pour dépasser cette limite, on court le risque de tout oublier; c'est que les chiffres n'ont aucun sens; assemblés au hasard par l'expérimentateur, ils frappent l'oreille comme sons, ils ne disent rien à l'intelligence. Avec la mnémotechnie, nous avons constaté par nous-mêmes qu'on étend avec une singulière facilité sa mémoire des chiffres.

M. Arnould nous a communiqué, à ce propos, un détail fort intéressant. Il faisait annoncer, sur les affiches de ses représentations, que dans ses séances il parvenait à apprendre 36 chiffres en cinq minutes : prodige de mémoire qui semblait le mettre au-dessus de Mondeux,

car ce calculateur prodige ne pouvait apprendre que 25 chiffres en cinq minutes (Rapport de Cauchy). Pour tenir les promesses de son affiche, M. Arnould ne pouvait se fier à sa mémoire naturelle, qui n'est nullement développée pour les chiffres; il ne retient pas plus de 8 chiffres après une seule audition. Il recourait à la mnémotechnie. Il priait quelques spectateurs de bien vouloir écrire 36 chiffres sur une feuille de papier, puis, au lieu de prendre le papier et de le lire, il se faisait dicter les chiffres, sous prétexte de laisser au public le papier comme preuve de l'exactitude de sa mémoire; pendant qu'on lui dictait les chiffres, il ne les écrivait pas, mais écrivait les consonnes correspondantes et construisait instantanément des phrases mnémotechiques qui lui servaient à simuler une grande mémoire.

Ces quelques faits suffisent à montrer l'intérêt qu'il y a à savoir si une personne se sert de sa mémoire naturelle ou de la mnémotechnie.

Pour nous rendre compte des signes auxquels on reconnait une simulation par la mnémotechnie, nous avons fait des études de comparaison entre des calculateurs mentaux et notre mnémotechnicien, en nous attachant à répéter sur les uns et sur les autres exactement le même genre d'expériences. Les termes de comparaison nous ont été fournis par deux calculateurs mentaux dont l'un, bien connu aujourd'hui, M. Inaudi, a déjà fait l'objet de nombreuses études scientifiques. L'autre calculateur est M. Diamandi, calculateur du type visuel, sur lequel M. Charcot vient de publier une étude en collaboration avec l'un de nous. Nous avons longuement prolongé nos expériences; ce n'est pas en une heure ni en un jour que l'on peut connaître la psychologie d'un individu; les procédés d'exploration individuelle sont encore trop mal fixés pour permettre d'opérer en psychologie avec autant de rapidité qu'on peut le faire en médecine; nous avons donc poursuivi nos expériences pendant plusieurs séances sur chacun des trois calculateurs. M. Inaudi, malheureusement, obligé de quitter la France, ne s'est rendu que pendant deux après-midi à notre laboratoire; nous n'avons pas eu, par conséquent, le loisir de le soumettre à une série méthodique d'épreuves; les résultats qui le concernent sont partiels, et simplement donnés comme échantillons. En revanche, M. Diamandi et M. Arnould ont été examinés avec tout le temps désirable; le premier a été étudié pendant dix séances différentes, et le second pendant cinq séances; chacune de ces séances a duré en moyenne trois heures.

L'étude que nous résumons ne peut conduire à aucune conclusion générale, puisqu'elle porte uniquement sur trois personnes. C'est une simple contribution à une question qui, jusqu'ici, n'avait pas encore été examinée, et qui mérite à tous égards d'attirer l'attention des psychologues.

La seule conclusion générale que nous puissions nous permettre est la suivante : on ne doit attacher aucune importance au nombre de chiffres qu'une personne possède à un certain moment dans sa mémoire, et qu'elle peut répéter à volonté, sans commettre d'erreur;

car rien n'est plus facile pour un mnémotechnicien de simuler une grande mémoire. Un mnémotechnicien peut réciter des chiffres en nombre indéfini, et les répéter ensuite exactement; de plus, il peut apprendre — presque en nombre indéfini — tous les chiffres qu'une personne étrangère lui propose. Ce n'est là que de la mnémotechnie vulgaire. Notre étude, même en se bornant à mettre ce point important hors de doute, ne manquerait point d'utilité.

Revenons maintenant au parallèle que nous avons cherché à établir entre M. Diamandi et M. Arnould. La différence de ces deux calculateurs a été étudiée à un double point de vue par la méthode psychométrique : temps nécessaire pour apprendre les chiffres, temps nécessaire pour les répéter.

1° *Temps nécessaire pour apprendre les chiffres.* — Ne pouvant donner tout au long les résultats d'expérience, nous nous contentons de reproduire ici un tableau de chiffres.

Nombre de chiffres appris.	Temps nécessaire pour apprendre les chiffres.	
	M. Diamandi.	M. Arnould.
10	17 secondes.	20 secondes.
15	1 m. 15 sec.	1 m. 45 sec.
20	2 m. 15 sec.	2 m. 30 sec.
25	3 m.	2 m. 30 sec.
30	4 m. 20 sec.	2 m. 45 sec.
50	7 m.	»
100	25 m.	15 m.
200	1 m. 15 sec.	45 m.

M. Diamandi est un peu plus rapide pour apprendre un petit nombre de chiffres; M. Arnould gagne en vitesse pour les grands nombres. En somme, le mnémotechnicien avéré possède, pour l'acquisition des chiffres, un avantage considérable sur son rival; il se fatigue moins et gagne du temps.

A l'époque où cette étude fut faite, M. Inaudi était loin de France, et nous n'avons pas pu répéter sur lui les mêmes expériences. Ces jours derniers, nous avons comblé, en partie, cette lacune, et nous indiquerons brièvement les résultats que nous avons recueillis. Une série de 100 chiffres, divisés par nombre de trois chiffres (en réalité, et par erreur, on avait écrit 105 chiffres), ont été présentés à M. Inaudi avec cette seule recommandation de mettre le moins de temps possible pour les apprendre. M. Inaudi a préféré ne pas les lire lui-même, mais les entendre lire par son impresario. Nous avons noté que le temps total a été de 12 minutes; ce temps a paru long et un peu inusité à M. Inaudi, qui pense que dans de meilleures conditions, s'il était moins fatigué que ce jour-là, il n'aurait pas besoin de plus de 10 minutes. — Grâce à la manière dont M. Inaudi apprenait, se faisant réciter les chiffres par son impresario, lui demandant de les répéter, l'arrêtant, le priant de continuer, nous avons pu noter au cours de l'expérience le nombre des chiffres appris par minute :

M. Inaudi a appris les 36 premiers en 1 minute 30″; il en savait 75, au bout de 5 m. 30″, et 100 au bout de 12 minutes. Ces chiffres montrent d'abord que M. Inaudi est soumis à cette loi de progression de la mémoire que M. Ebbinghauss a si bien mise en lumière par des expériences faites sur lui-même. Les 36 premiers chiffres ont été appris en une minute et demie; si cette vitesse d'acquisition avait pu être conservée, la série de 100 chiffres aurait été retenue en 4 minutes et demie; or il a fallu près du triple de ce temps-là, ce qui prouve bien que le temps n'est pas proportionnel au nombre des chiffres, mais augmente beaucoup plus rapidement.

Maintenant, si nous comparons M. Inaudi à M. Arnould, le mnémotechnicien, nous constatons qu'il conserve l'avantage sur lui pour 100 chiffres; mais il est douteux qu'il eût le même avantage pour 200 chiffres, et surtout pour des nombres supérieurs.

2° *Temps de la répétition verbale des chiffres.* — C'est le point le plus important de notre étude, celui où s'est montrée avec le plus de netteté la différence qui sépare la mnémotechnie de la mémoire naturelle; l'expérience a consisté à prier le sujet, qui avait appris une série de chiffres, à les réciter avec la plus grande rapidité possible; la récitation verbale des chiffres était recueillie dans le microphone enregistreur de Rousselot, qui permettait d'en étudier non seulement la durée, mais tous les détails. Or, pour réciter les 25 chiffres qu'ils venaient d'apprendre par cœur, M. Inaudi a mis 7″; M. Diamandi a mis 9″; M. Arnould a mis 31″, c'est-à-dire un temps sensiblement plus long. Nous avons varié ces expériences de beaucoup de façons, et nous avons toujours constaté chez le mnémotechnicien une recitation plus lente.

Comment devons-nous expliquer ces divers résultats, dont la constance bien manifestée montre qu'ils ne sont point dus au hasard? La lenteur de répétition de M. Arnould nous paraît provenir de la nécessité où il se trouve de traduire en chiffres les mots retenus par sa mémoire. M. Arnould, comme il nous l'a fait remarquer souvent, ne se préoccupe point des chiffres jusqu'au moment où on lui demande de les répéter; il exécute à ce moment-là une traduction qui, quelque rapide qu'elle soit rendue par un long exercice, nécessite toujours un certain temps, et ce temps supplémentaire n'existe pas dans tous les cas où la mémoire des chiffres est seule en jeu; cette nécessité de la traduction verbale a des conséquences que l'on peut mettre en lumière en priant M. Arnould de traduire en chiffres un texte quelconque placé sous ses yeux. En calculant les temps sur les tracés, on constate que M. Arnould est plus lent en traduisant un texte que M. Diamandi en répétant des chiffres appris par cœur; 12′,5 pour 25 chiffres, au lieu de 9′; c'est donc bien le temps de traduction qui allonge, dans ce cas, la durée de la répétition, et cette lenteur est donc bien, comme nous le pensons, un effet propre aux procédés de la mnémotechnie.

(*A suivre.*)

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr VIALET. *Les centres cérébraux de la vision et l'appareil visuel intra-cérébral.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Dr P. JANET. *État mental des hystériques : les accidents mentaux.* In-12, Paris, Rueff.

C. ADAM. *La philosophie en France (Première moitié du XIXe siècle).* In-8, Paris, F. Alcan.

E. DE LAVELEYE. *Essais et études.* In-8, Paris, F. Alcan.

R. DE LA GRASSERIE. *Classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences.* Grand in-8, Paris, F. Alcan.

CH. LETOURNEAU. *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines.* In-8. Paris, Bataille.

A. DE QUATREFAGES. *Les Émules de Darwin.* 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.

HAMON. *Psychologie du militaire professionnel.* In-18, Paris, Charles.

LAMAIRESSE. *Le bouddhisme en Chine et au Thibet.* In-12, Paris, Carré.

P. CARUS. *Primer of Philosophy.* In-12, Chicago (*The Open Court*).

POWELL. *Annual Report of Bureau of Ethnology.* In-4, Washington.

STEIN. *Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren.* In-12, Berlin, Reimer.

SCHRÖDER. *Das Recht in der geschlechtlichen Ordung.* In-8, Berlin, Felber.

SIMMEL. *Einleitung in die Moralwissenschaft :* IIer Bd. In-8, Berlin, Hertz.

LANGE. *Psicologitcheskia izslidovania (Essais psychologiques).* In-8°, Odessa.

Notre collaborateur M. A. FOUILLÉE vient d'être élu membre de l'Académie des sciences morales, à la grande satisfaction de ses nombreux admirateurs et amis.

Un recueil des *Travaux physiologiques* de SCHIFF va être publié par les soins de notre collaborateur, M. HERZEN, professeur à l'Université de Lausanne. Les travaux allemands seront reproduits en allemand, les travaux français et italiens en français. Le tome Ier (qui paraît en janvier) contiendra une étude sur la *Cénesthésie* (en français), où Schiff soumet à une pénétrante analyse la formation, la continuité et l'identité de la conscience du moi.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

HISTOIRE D'UNE IDÉE FIXE

Il est aujourd'hui bien difficile de déterminer d'une manière générale les lois psychologiques qui régissent les maladies de l'esprit : les généralisations hâtives n'aboutissent toujours qu'à des conceptions aussi étroites qu'absolues. Il faut, dans cet ordre d'études comme dans les autres, savoir s'en tenir longtemps à l'observation et à la description des faits particuliers; il est bon de chercher d'abord à comprendre le malade avant d'essayer d'expliquer la maladie. C'est pourquoi on nous excusera si, dans nos recherches sur les idées fixes, nous n'entrons pas encore dans l'étude ni dans la bibliographie de la question considérée d'une manière générale, si nous nous arrêtons encore à l'analyse d'un cas particulier. Ce sera une occasion pour vérifier des notions que nous avons déjà exprimées à propos d'une autre malade [1] et pour en signaler peut-être quelques nouvelles.

La personne à laquelle nous consacrons aujourd'hui cette étude est une femme de quarante ans que nous désignerons sous le nom conventionnel de Justine. Nous l'avons rencontrée pour la première fois, il y a trois ans, à la consultation de M. Séglas qui a bien voulu nous la confier. Sans la faire entrer dans un hôpital, ce qui n'a jamais été nécessaire, nous l'avons engagée à venir nous voir régulièrement dans les différents services où nous faisions nos études médicales. C'est ainsi que nous l'avons étudiée d'abord tous les huit jours, puis à des intervalles plus éloignés pendant trois ans. Son état mental, très grave au début, s'est peu à peu heureusement modifié et depuis plus d'un an il s'est rétabli, au moins autant que cela est possible. Il nous semble que cette amélioration est maintenant assez stable pour que nous puissions décrire l'état actuel de la

1. *Étude sur un cas d'aboulie et d'idées fixes* (*Revue philosophique*, 1891, I, 258 et 382).

malade et pour que nous considérions l'analyse de cette personne comme momentanément assez complète.

Quand Justine fut amenée par son mari à la Salpêtrière en octobre 1890, elle se présentait de la manière suivante. C'est une femme grande et forte, les cheveux épais et très noirs, les yeux de couleur très foncée grands ouverts et hagards; les traits réguliers ne seraient pas déplaisants s'ils n'étaient troublés par des grimaces et des tics continuels; la face est alternativement très pâle, puis marbrée de plaques rouges; les mains sont moites et tremblantes, la démarche est mal assurée. Dès que l'on veut examiner cette femme, elle cache sa figure dans ses mains et éclate en sanglots : « Oh! c'est horrible de vivre ainsi, j'ai peur, j'ai peur! — De quoi? — J'ai peur du choléra. » Ce mot résume toute l'observation : il s'agit d'une malade obsédée par l'idée fixe la plus banale, l'idée d'une maladie, l'idée du choléra. Précisément parce que cette idée est relativement simple, il nous a semblé utile de l'analyser, de suivre son évolution et, s'il était possible, sa disparition. Quoique les antécédents personnels et héréditaires de Justine soient à notre avis fort intéressants, nous ne les exposerons pas au début de ce travail. Leur étude soulève des questions délicates qui nous détourneraient de notre sujet principal, l'analyse d'une idée fixe. Nous les retrouverons plus tard quand nous chercherons à comprendre la nature et l'origine de cette maladie.

I. — *L'idée du choléra.*

Sans étudier pour le moment les divers accidents qui ont caractérisé la vie de notre malade, nous rappellerons brièvement les faits qni ont rapport à l'idée fixe actuelle. Justine, qui avait toujours été extrêmement émotive, était dès sa jeunesse très effrayée à la pensée de la mort. Cette préoccupation de la mort était due sans doute au métier qu'exerçait la mère de Justine. Celle-ci était garde-malade et elle avait souvent à garder et à ensevelir des morts; quelquefois même elle se faisait aider par sa fille dans ses pénibles fonctions. Justine, âgée de dix-sept ans, fut très impressionnée par la vue de deux cadavres de cholériques. Elle rentra préoccupée et, quoiqu'elle ne se plaignît de rien, ne put s'empêcher pendant les années qui suivirent de penser très fréquemment à ces victimes du choléra. Cette pensée n'était pas continuelle, elle ne revenait que pendant les périodes de tristesse et de fatigue et restait encore vague et peu précise; « ce n'était qu'une *idée* », disait la malade dans un langage

que nous comprendrons mieux tout à l'heure. Cependant cette jeune fille songeait à la mort, rêvait déjà tout éveillée; elle sentait une voix lui dire en dedans : « Donne-moi ton âme... », et elle se surprenait à répondre tout haut : « Non, non ». L'idée prenait déjà un caractère pathologique.

L'année suivante, une fièvre typhoïde légère et peut-être un travail pénible et peu hygiénique dans une manufacture de tabac provoquèrent une aggravation considérable des préoccupations morbides. Plusieurs fois par jour, Justine pâlissait, avait des sueurs froides et des tremblements que l'on ne pouvait s'expliquer et qui étaient dus à la pensée de plus en plus forte du choléra. Ces symptômes allèrent en s'aggravant et vers l'âge de vingt-trois ans nous voyons apparaître de violentes attaques de nerfs dont nous pourrons bientôt apprécier la nature. On espéra, suivant le préjugé populaire, arrêter tous ces accidents nerveux par le mariage : à vingt-huit ans, Justine épousa un excellent ouvrier qui se montra toujours vis-à-vis de sa femme extrêmement dévoué et même trop indulgent. Le mariage diminua d'abord les idées lugubres de la malade en donnant naissance à deux autres idées fixes qui firent diversion. Justine se crut enceinte et présenta pendant plusieurs mois toutes les apparences de la grossesse. Il fallut enfin se convaincre qu'il n'y avait là rien de réel, et Justine eut une autre idée fixe, la haine de son mari et la pensée du divorce. Elle courait chez les avoués et les avocats pour faire rompre son mariage et commettait mille excentricités. Mais ce n'était là qu'un incident de minime importance, l'idée du choléra reprit bientôt le dessus, grandissant toujours et amenant des terreurs et des attaques de plus en plus fréquentes. On parvint cependant à soigner cette femme chez elle pendant bien des années. Mais récemment, à la suite d'une attaque d'influenza, les choses s'aggravèrent tellement que le mari se décida un peu tard à considérer Justine comme une aliénée et à la conduire à la Salpêtrière.

La malade sans doute présente des troubles psychologiques très variés; elle est constamment dans sa chambre, ne fait aucun travail et passe sa vie à gémir ou à crier, elle ne parle de rien, comprend peu ou point ce qu'on lui dit, etc., etc. Mais tous ces troubles sont délicats à apprécier : nous les étudierons plus tard quand nous aurons compris le phénomène principal qui certainement domine tous les autres, l'idée du choléra.

Dès que nous interrogeons cette personne sur ce sujet délicat, elle se trouble, rougit et pâlit, se met à pleurer et ne répond que quelques mots : « J'en ai bien peur... et depuis longtemps;... je ne sais

pas pourquoi,... je ne sais pas ce qui me fait peur... » Elle ne peut s'expliquer mieux, car aussitôt elle semble perdre conscience. Tous les membres tremblent, les dents claquent et se serrent, les bras font des gestes de défense et de terreur et le corps se rejette en arrière. Après quelques contorsions, Justine se met à pousser des cris épouvantables, elle reste les yeux ouverts, fixes comme s'ils regardaient quelque chose, la bouche ouverte pleine d'écume et d'eau qui s'écoule sur les lèvres. De temps en temps, elle fait entendre au milieu de ses cris des paroles intelligibles : « Le choléra, il me prend, au secours! » Elle a des crampes et des contractures dans les jambes, elle asphyxie, devient bleuâtre et vomit soit ses repas, soit simplement un liquide aqueux; enfin il lui arrive de perdre ses selles sous elle. Cette scène se prolonge et se répète quelquefois pendant plusieurs heures. Puis la malade revient peu à peu à la conscience; quoiqu'elle conserve quelques contractures aux jambes, elle se sent soulagée; elle répare le désordre de sa toilette, et comprend vaguement d'après les traces ce qui vient de se passer, mais elle n'a aucun souvenir précis. Elle reste ainsi raisonnable quelque temps, mais à la moindre allusion qui rappelle l'idée du choléra tout recommence.

Comment faut-il comprendre toute cette scène? C'est une attaque d'hystérie. Sans doute, c'est là le nom commun qui désigne facilement un nombre immense de phénomènes à peu près semblables à ceux-ci, mais peut-on préciser davantage la nature de cette attaque? Quand on examine la malade pendant ses convulsions et ses cris de terreur, on est disposé à croire qu'elle n'a conscience de rien, on peut lui crier aux oreilles sans qu'elle réponde, la piquer et la brûler sans qu'elle réagisse. C'est là, comme on sait, une illusion, les phénomènes conscients ne sont pas abolis; mais l'esprit des malades absorbé par une idée envahissante n'est plus capable de les percevoir ni d'en conserver le souvenir. Il suffit, pour provoquer des manifestations intelligentes, de déterminer des phénomènes en rapport avec ceux que la malade perçoit encore, d'entrer pour ainsi dire dans le rêve. Au moment où Justine s'écrie : « Le choléra, il va me prendre... », je lui réponds : « Oui, il te tient par la jambe droite », et la voici qui retire violemment sa jambe droite. De cette façon, on arrive, avec un peu de patience, à provoquer des réponses et à causer même avec le malade : « Où est-il donc ton choléra? — Là, vous voyez bien, ce mort tout bleu, comme ça pue! » Quand on en est arrivé à ce point, on peut diriger l'esprit lentement sur d'autres sujets et causer un peu de choses et d'autres. Il est vrai que la conversation va être fréquemment interrompue par des contorsions et

des cris de terreur, mais elle sera bientôt de plus en plus complète. A la fin de l'attaque, Justine ne se souvient pas plus de la conversation intercalée que du délire lui-même. Ce sont là des phénomènes bien connus sous le nom de somnambulisme, qui vont nous permettre d'entrer plus avant dans la connaissance de l'attaque elle-même. Dans les premières expériences, nous étions obligé de provoquer l'attaque avant de faire naître cet état somnambulique, plus tard il fut possible de supprimer presque complètement les convulsions du début et de provoquer le somnambulisme plus directement.

Ce procédé, qui consiste à transformer l'attaque d'hystérie en somnambulisme, présente un grand intérêt théorique, il est aussi pratiquement utile. Aux nombreux exemples que nous avons déjà rapportés nous pouvons en joindre un nouveau. Gu., parmi différents symptômes d'hystérie, présente des attaques violentes qui surviennent en apparence sans cause; en outre, elle a une horreur singulière pour la couleur rouge et elle en est obsédée au point de voir fréquemment des points rouges devant elle et une teinte rouge sur tous les objets. On peut appeler ce dernier symptôme de l'érytropsie, mais cela ne l'explique guère. Il est impossible de l'endormir ni d'obtenir d'elle un renseignement sur ses attaques et son horreur du rouge. Pendant une attaque, je l'entends parler : « Otez-le, ôtez la bière, fermez-la, je ne veux plus voir sa tête, oh! ce tas de fleurs rouges, ôtez-les ». Je déclarai à la malade toujours en attaque que j'allais ôter les fleurs rouges, elle répondit : « Non, elles sont là. — Eh bien! j'ajoute des violettes. — Je veux bien. » Et la conversation s'engage. Pendant très longtemps il a été impossible de provoquer le somnambulisme de Gu., autrement que par ce procédé.

En constatant ainsi que le somnambulisme de ces malades n'est qu'une légère transformation de l'attaque, nous ne serons pas surpris de constater encore une fois un fait que nous avons souvent décrit. Le sujet dans cet état se souvient parfaitement des détails de l'attaque, tandis qu'il les a complètement oubliés quand il est dans l'état de veille. La malade précédente, Gu., nous explique fort bien pendant le somnambulisme comment son attaque est provoquée par la reproduction d'une ancienne émotion qui date de plusieurs années. Elle a vu le cadavre de son père au moment où l'on fermait la bière et à chaque attaque elle contemple de nouveau ce spectacle cruel. Elle nous explique aussi son horreur du rouge par le souvenir des fleurs qui étaient sur le cercueil. Le plaisir ou l'horreur que les hystériques éprouvent à voir du rouge ou d'autres couleurs dépend, dans bien des cas, comme on le sait, des idées fixes associées.

Ces souvenirs étaient aussi nets pendant le somnambulisme de Justine provoqué de la même manière. Il faut beaucoup de précaution pour l'interroger sur le choléra, car cette question tend à reproduire le délire, mais on parvient à obtenir tous les renseignements. L'esprit, loin d'être inactif pendant l'attaque, est, au contraire, occupé par des images nombreuses et variées qui se groupent de manière à former un tableau plein d'unité. Ce sont d'abord des images visuelles : deux cadavres, dont l'un surtout est visible au premier plan, « un pauvre vieux tout nu, vert et bleu » ; des images olfactives, une odeur infecte de putréfaction, des images auditives : « on sonne les morts, on crie : choléra, choléra », des images kinesthésiques qui se manifestent par les crampes, les cris, les vomissements, la diarrhée. Toutes ces images ont une origine bien nette, elles représentent toutes les sensations que cette femme a pu éprouver par rapport au choléra.

Les philosophes se sont souvent demandé ce qu'était une idée, ce qui existait dans notre esprit au moment où nous pensions à telle ou telle idée. M. Ribot faisait récemment une enquête de ce genre sur les idées générales. Cette malade nous présente un exemple intéressant d'un certain genre d'idées. Nous voyons ce qu'est actuellement chez elle l'idée de choléra, parvenue, si l'on peut ainsi dire, au dernier degré de la perfection : un ensemble, un système d'images empruntées à tous les sens, dont chacune est assez nette et assez complexe pour se réaliser, s'objectiver sous forme d'hallucinations et de mouvements. L'attaque de Justine n'est pas un phénomène nouveau indépendant de ces préoccupations hypocondriaques, c'est l'idée même de choléra qui se présente et se réalise d'une façon plus parfaite.

L'aspect anormal que cette idée a pris pendant l'attaque résulte uniquement de son développement excessif. L'idée semble s'être isolée du reste de la vie, elle ne se développe qu'au moment où la malade perd la conscience et semble ne laisser après elle aucun souvenir. En réalité, cette idée est accompagnée d'une certaine conscience et laisse un certain souvenir, mais c'est une conscience et un souvenir spécial propre à cette idée qui semble constituer à elle seule toute une existence psychologique. Les éléments suscités a propos de cette idée sont si nombreux et si complexes qu'ils remplissent totalement le champ de la conscience et suppriment toute autre fonction et toute autre pensée. Cet isolement de l'idée du choléra contribue encore par une sorte de cercle vicieux à augmenter sa force, les images se développent librement en hallucinations et en mouvements. En un mot, les caractères singuliers de

cette attaque sont la conséquence du développement extrême de l'idée fixe.

Nous trouverons d'ailleurs une vérification facile de ces relations entre l'attaque et l'idée, si nous parvenons à diminuer un peu la puissance de cette pensée, nous la verrons se réduire aux proportions ordinaires et apparaître de nouveau comme une simple idée.

Comment s'attaquer à une pareille idée fixe qui, malgré tous les traitements, avait grandi d'une manière aussi démesurée pendant vingt-deux ans. Nous pouvons discuter à ce propos plusieurs procédés de thérapeutique psychique qui ont été indiqués. Deux auteurs allemands, MM. Breuer et Freud, ont reproduit, nous en sommes très heureux, nos anciennes études sur les idées fixes subconscientes [1]. Ils ont constaté, comme nous, des accidents très graves déterminés par des idées fixes que le sujet ne pouvait exprimer, qu'il ignorait même totalement. L'existence de telles idées ne pouvait être mise au jour que pendant les attaques, les rêves, les somnambulismes, ou par les actes subconscients et les écritures automatiques. En un mot, ces idées restaient en dessous ou plutôt en dehors de la conscience normale. MM. Breuer et Freud en ont conclu que ces idées étaient dangereuses précisément parce qu'elles étaient cachées et ne s'exprimaient pas au dehors d'une manière suffisante. Pour guérir le malade, il suffisait de faciliter l'expression extérieure des idées fixes; quand le sujet aurait bien avoué son idée fixe pendant le somnambulisme, il serait guéri. Il y a dans ces remarques un peu théoriques des points qui nous semblent assez justes. Il est vrai que les sujets de ce genre éprouvent un grand plaisir à exprimer leurs idées fixes subconscientes pendant le somnambulisme; ils ont un besoin curieux de se confesser. Il nous semble nécessaire, également comme nous l'avons dit souvent, de faire ainsi une enquête dans les couches profondes de la conscience, et il faut mettre au jour ces idées fixes avant de chercher à les guérir. Mais ce n'est là malheureusement que la première partie du travail et la plus simple; car une idée fixe n'est pas guérie quand elle s'exprime, bien au contraire. Est-ce que Justine dans ses innombrables attaques n'a pas exprimé suffisamment son idée fixe du choléra? Il suffit d'un mot pour la lui faire exprimer encore; pourra-t-on considérer cette nouvelle expression, c'est-à-dire cette nouvelle attaque, comme une guérison?

La suggestion proprement dite, l'interdiction pure et simple, peut certainement rendre plus de services. Nous ne croyons pas, sans

1. J. Breuer et S. Freud, *Ueber den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene* (*aus neurologischen Centralblatt*, E. Mendel, 1893, nos 1 et 2).

doute, qu'il suffit de dire à un aliéné : « Allez et soyez guéri » pour le rendre parfaitement raisonnable; mais nous pensons qu'il est possible dans certains cas de prendre quelque empire sur les phénomènes automatiques. On peut, comme je l'ai indiqué souvent, étonner le sujet en provoquant des hallucinations variées, en devinant ses pensées grâce aux mouvements subconscients, etc. Ces premières suggestions réussissent facilement et ne provoquent pas de résistance, si l'on a soin au début de ne pas s'attaquer au délire proprement dit; on peut ensuite essayer de lutter avec quelque succès contre l'idée fixe elle-même. Ces procédés m'avaient permis de transformer l'attaque en somnambulisme, d'arrêter l'idée de choléra dans son développement, de tenir la malade dans un état presque raisonnable, quand elle était devant moi. Cette influence se conservait quelquefois un peu quand Justine m'avait quitté, il lui arrivait de penser à moi, de me voir apparaître au moment de faire quelque sottise et elle s'arrêtait. Mais il faut avouer que l'idée automatique du choléra restait plus puissante que mes suggestions; elle n'était enrayée que pour un moment, et au bout d'un jour ou deux, les attaques cholériformes réapparaissaient un peu moins violentes peut-être, mais tout aussi nombreuses.

Essayons donc d'un autre procédé plus lent, plus indirect, mais peut-être plus puissant. L'idée fixe nous a paru être une construction, une synthèse d'un très grand nombre d'images; au lieu de l'attaquer dans son ensemble, il faut chercher à la *décomposer*, à détruire, ou à transformer ses éléments, et il est probable que l'ensemble ne pourra plus subsister. C'est une application à la thérapeutique de l'axiome connu : « diviser pour régner ». Pendant quelque temps je ne me suis occupé que d'un seul élément de l'attaque, les contractures par exemple ou les hallucinations olfactives. Des procédés variés de suggestion eurent ici un succès plus facile et parvinrent à retrancher de l'attaque tel ou tel élément.

D'autres éléments, les hallucinations visuelles, par exemple, restèrent indestructibles; au lieu de les supprimer, je me bornais à les modifier par une sorte de *substitution*. Ainsi j'ai cherché à transformer l'aspect des cadavres et surtout j'ai passé plusieurs séances à les habiller. L'hallucination d'un vêtement, puis d'un autre, réussit assez bien; enfin le cadavre principal parut affublé du costume d'un général chinois que Justine avait vu à l'Exposition. Le succès fut surtout complet, quand je parvins à faire lever et marcher le général chinois, il n'était plus terrifiant et mêlait à l'attaque un élément comique de l'effet le plus heureux. Il est inutile de raconter par le détail plusieurs transformations du même genre qui tendaient

toutes au même but, décomposer l'idée de choléra et la rendre méconnaissable. Sous cette influence, la maladie se transformait très rapidement, les crises devenues très incomplètes n'amenaient plus de vomissements ni de diarrhée, elles ne consistaient plus qu'en quelques cris mêlés d'éclats de rire. Chose singulière, mais que j'ai notée déjà fréquemment, les crises cessèrent de se produire pendant le jour et n'apparurent plus que pendant la nuit. Il semblait, si l'on peut faire cette supposition, que l'idée subconsciente de choléra était trop faible pour apparaître au milieu des sensations et des idées de la veille, mais qu'elle se développait plus facilement à la faveur du sommeil. Justine pendant la nuit avait des mouvements de terreur, des convulsions, appelait au secours, etc. Une dissociation plus avancée, la substitution de rêves suggérés réduisirent encore ces cauchemars et la maladie semblait considérablement réduite au moins sous cette première forme.

Le bénéfice était cependant minime, car la maladie s'était transformée et apparaissait tout aussi redoutable sous un autre aspect. Au moment de ses grandes attaques, Justine était malade d'une façon irrégulière et par intervalles. Quand la crise était terminée, elle était soulagée et calme pendant plusieurs heures, quelquefois pendant un ou deux jours. En outre elle ne se rendait pas bien compte de sa maladie, elle savait vaguement que depuis longtemps elle était tourmentée par la peur du choléra, mais elle n'en parlait pas et même n'y pensait guère d'une façon consciente. En effet, dès que l'idée survenait, elle ne restait consciente que peu d'instants et amenait tout de suite une attaque, avec perte de souvenir consécutive. Depuis que les attaques avaient disparu, Justine quoique plus calme en apparence était devenue en réalité beaucoup plus malheureuse. L'idée de choléra n'était plus assez forte, assez complexe pour supprimer la personnalité, elle se développait sans amener d'attaque, sans provoquer la perte de conscience et la perte des souvenirs, en un mot elle restait consciente et obsédait continuellement la malade. « Je n'ai plus, disait Justine, cette grande peur qui me faisait m'évanouir et me donnait des attaques, mais je pense bien plus au choléra, je n'ai plus que l'*idée du choléra*, mais je l'ai continuellement comme autrefois. »

Cette distinction paraîtra subtile, elle est cependant très importante au point de vue psychologique et au point de vue médical. L'attaque, disions-nous, avec tout son cortège de mouvements, de troubles physiologiques et d'hallucinations n'est que le développement de l'idée. Elle n'est pas un phénomène psychologique nouveau, extraordinaire, elle nous montre seulement les éléments qui

sont contenus dans une idée et qui probablement sont contenus dans toutes nos idées. Elle nous les montre avec exagération, mais sans transformation de nature. Cette identité de nature entre l'attaque et l'idée nous est montrée par l'évolution clinique de la maladie : au moment où nous enlevons à ces éléments leur puissance démesurée, ils reprennent leur aspect naturel, ils ne forment plus qu'une simple idée. D'autre part, on est disposé à séparer nettement dans les classifications médicales les malades qui ont des attaques avec perte de conscience et de mémoire, et les malades qui sont obsédés par des idées avec conservation de la conscience et de la mémoire. Nous avons déjà indiqué à plusieurs reprises combien ces maladies que l'on peut appeler l'hystérie et la psychasthénie sont voisines l'une de l'autre, combien leurs symptômes sont psychologiquement comparables [1]. « Les exercices de mouvements au moyen des images visuelles, disions-nous à propos de Marcelle, avaient un résultat bizarre et plutôt mauvais. En effet, les mouvements se faisaient bien un peu mieux, mais les bras et les mains devenaient totalement anesthésiques; à la place de la distraction et de l'aboulie propres à la neurasthénie, je développais sans m'en douter l'anesthésie hystérique [2]. » L'étude de Justine vient ajouter un argument à notre démonstration : nous voyons ici comment l'attaque (symptôme hystérique) peut se transformer et devenir l'obsession (symptôme psychasthénique); nous pourrions dans d'autres observations très fréquentes montrer comment l'inverse des obsessions à forme psychasthénique se transforment en attaques à forme hystérique [3]. Il est très vraisemblable d'ailleurs que cette dernière transformation a eu lieu autrefois chez Justine, qui est restée obsédée consciemment pendant des années avant d'avoir les attaques que nous avons constatées. Cette nouvelle forme que prenait l'idée fixe était donc importante et méritait une étude nouvelle.

En quoi consiste cette idée du choléra qui reste maintenant dans l'esprit de Justine? Les anciennes hallucinations constitutives sont disparues, il n'y a plus d'odeur, plus de cadavres, plus de son de cloches. Que reste-t-il? d'abord une émotion vague, c'est-à-dire un ensemble de sensations dans toutes les parties du corps, froid, frisson, nausées, etc. Mais cette émotion bien réelle paraît, d'après les affirmations répétées de la malade, venir en second lieu: « Je pense malgré moi au choléra, j'en ai l'*idée*, et c'est alors que j'ai peur ».

1. *Archives de neurologie*, juillet 1893, p. 22, et *Accidents mentaux chez les hystériques*, 291.
2. *Revue phil.*, 1891, I, 393.
3. *Accidents mentaux*, 189.

On décrit très souvent chez les aliénés des émotions, des terreurs vagues qui semblent sans raison; bien souvent, à notre avis, il serait facile, par un examen plus sérieux, de constater l'idée fixe plus ou moins consciente qui entretient, à l'insu du sujet, cet état émotif. Récemment encore, nous avions cru pouvoir étudier sur une malade intéressante ces émotions persistantes sans phénomènes intellectuels. Cas., en effet, depuis son accouchement, est dans un état de terreur continuelle, de véritable panophobie. Elle tremble surtout quand elle voit une personne s'approcher d'elle, et cependant elle prétend n'avoir peur de rien, ne penser à rien de terrifiant. La malade étant isolée et examinée avec soin, il a fallu renoncer à cette première interprétation. Cas. a pendant ses grandes terreurs des hallucinations visuelles dont elle garde très imparfaitement le souvenir. Pendant sa grossesse, elle a été battue par son mari complètement ivre et depuis elle conserve, comme une suggestion, l'image de cette scène qui se renouvelle dès qu'elle voit entrer une personne. Il s'agit donc encore d'une de ces idées fixes telles que nous les avons toujours observées. Nous nous gardons bien de nier l'existence des émotions pures sans phénomènes intellectuels à leur origine; peut-être peut-on les constater dans d'autres états maladifs. Mais nous croyons qu'il est juste de demander une analyse un peu plus précise des cas que l'on constate.

Chez la malade que nous étudions aujourd'hui, chez Justine, l'émotion de terreur semble bien provoquée par une idée, comme elle le dit elle-même. Mais en quoi consiste cette idée dont les éléments essentiels semblent avoir été effacés. Il ne peut rester qu'un dernier élément facile à découvrir par élimination, c'est le *mot*. Une fois l'attention attirée sur ce point, il est très facile de constater sans cesse ce rôle du langage dans les obsessions. Quand Justine est immobile, occupée en apparence à un travail de couture qu'elle fait machinalement ou qu'elle ne fait pas, elle remue constamment les lèvres et murmure un mot quelquefois facile à entendre, le mot « choléra ». Elle a des écritures automatiques provoquées et peut sur commandement écrire différentes choses, mais elle a aussi des écritures de ce genre spontanément, et quand elle tient un crayon à la main, elle griffonne indéfiniment le mot « choléra ». Quand elle ne le prononce pas ou ne l'écrit pas, elle l'entend; il est intéressant de remarquer que cette malade a des hallucinations auditives verbales qui sont très nettes. La voix est extériorisée, de tonalité variable. « Ce sont plusieurs voix mélangées, on dirait qu'il y a une foule qui crie après moi. » Mais elle a surtout ces hallucinations kinesthésiques verbales ou hallucinations verbales de M. Séglas sur

lesquelles nous avons déjà insisté. « C'est ma tête qui dit le mot choléra, ce n'est pas moi. »

Elle a à ce propos le sentiment très net du dédoublement de la personnalité. « Quand c'est moi qui dit le mot choléra, je le sais fort bien, je suis moins effrayée, mais ce qui me rend malade c'est quand *quelque chose* le dit malgré moi. » Il s'agit bien ici d'une malade obsédée par le mot, dernier reste d'une représentation plus complexe. Cette obsession n'en était pas moins grave, elle entretenait tous les désordres de la pensée et elle était capable de rappeler peu à peu toutes les anciennes hallucinations.

Pour faire disparaître ce dernier symptôme, nous avons usé des mêmes procédés de division et de substitution qu'il suffit de rappeler brièvement. Je transformai par suggestion le mot *cho-lé-ra* en nom propre du général chinois. Je laissai la main écrire automatiquement la première syllabe *cho*, puis je la dirigeais et lui faisais finir le mot chocolat. Je déterminai par suggestion des paroles automatiques, des mots commencant par co, comme coton, coqueluche, cocoriko. Ce dernier terme détermina même une hallucination spontanée, celle d'un coq que la malade voyait apparaître dès qu'elle commençait à penser aux mots commençant par *co*. Nous n'osons pas insister sur la description de ces procédés et d'autres du même genre qui sont très utiles, mais qui paraîtront un peu enfantins. Nous dirons, pour notre excuse, que la pédagogie ne nous a pas encore indiqué beaucoup de procédés *pratiques* pour décomposer et détruire les souvenirs. Au milieu de toutes ces hallucinations, de toutes ces paroles automatiques, Justine arriva à s'embrouiller complètement. « Quel est donc ce mot qui me tourmentait, disait-elle, je le cherche depuis huit jours, il se *sépare*, je ne peux plus le *rassembler*, c'est co... coton, non, c'est cho lé ra, c'est un mot étranger. Qu'est-ce qu'il signifie? »

Sans doute, il y eut des alternatives ; de temps en temps un incident, la vue d'une personne mourante, l'odeur du phénol, etc., ramenaient un peu par association l'idée du choléra. Mais ces souvenirs devinrent de plus en plus rares. Bien entendu, j'évitais d'interroger la malade sur ce point et j'avais interdit sévèrement toute conversation capable de raviver les souvenirs. J'ai été étonné de voir à quel point l'oubli était devenu complet : au moment de la dernière épidémie cholérique de Paris, Justine a demandé avec curiosité ce que c'était que cette maladie, et cette femme qui avait eu de tels délires à propos d'un choléra imaginaire se moquait des gens qui avaient peur du choléra réel. Ce n'est que très rarement, deux fois en deux ans, que, à propos d'incidents dont nous parlerons plus loin, l'idée

fixe et la terreur ont semblé réapparaître un moment; mais elles ont été rapidement effacées et oubliées.

Je croyais être obligé d'effacer moi-même en temps opportun les diverses hallucinations accessoires qui m'avaient servi à décomposer l'idée fixe, mais en réalité elles se sont effacées peu à peu et spontanément. Cette disparition a permis à la malade d'acquérir de nouveau une idée vague du choléra et un souvenir très confus de son ancienne maladie. Elle en parle sans émotion, mais aussi sans se souvenir de ce qui se passait en réalité.

Le traitement que je viens de résumer s'est prolongé pendant dix mois; ce ne serait pas trop long pour détruire une idée fixe aussi intense qui avait duré vingt ans, si l'on pouvait considérer la malade comme guérie. Malheureusement, il nous reste à voir bien d'autres symptômes qui vont nous enlever nos illusions.

II. — *Les idées fixes secondaires.*

Pour la clarté de notre exposition, nous avons réuni dans le premier paragraphe tous les faits qui se rattachaient à l'idée fixe du choléra; mais, en réalité, ces faits n'existaient pas isolément. Une grande quantité d'autres phénomènes pathologiques et même d'autres idées fixes s'y mêlaient continuellement. A partir du moment où l'idée fixe du choléra commença à diminuer et surtout quand elle disparut, d'autres idées fixes surgirent, nombreuses et menaçantes, qui vinrent étrangement compliquer l'étude et le traitement de la malade. Nous avons déjà désigné ces phénomènes sous le nom d'*idées fixes secondaires*; nous les avons déjà souvent rencontrées, car elles forment le principal obstacle à la thérapeutique des maladies mentales. Les oublier, ce serait méconnaître le caractère essentiel de la maladie; limiter le mal à une seule idée fixe et se figurer qu'il suffit de l'enlever par suggestion, c'est avoir une notion complètement fausse d'une perturbation mentale beaucoup plus grave et beaucoup plus profonde.

Ces nouvelles idées ont les mêmes caractères généraux que la première, elles se développent démesurément en dehors de la volonté et souvent en dehors de la conscience du sujet; elles donnent naissance à des obsessions, à des impulsions, à des attaques quand elles remplissent totalement le champ de la conscience. Il est probable que, si on ne les arrêtait pas, elles acquerraient la gravité et la ténacité de l'idée fixe primitive; si on cherche à les guérir, elles se transforment incessamment et deviennent très nombreuses et très variées.

Pour décrire les innombrables idées secondaires de Justine, il est utile de les diviser en trois groupes, suivant une classification assez naturelle et commode que nous avons déjà proposée [1] :

1° Les idées fixes secondaires par *dérivation* ou par *association*. Certaines de ces idées semblent simplement des éléments détachés de l'idée fixe principale, ou du moins, elles s'y rattachent facilement par les liens de la conséquence ou de l'association. Cependant ces fragments de l'idée principale peuvent se développer isolément et même survivre après la disparition de l'idée primitive. Voici un exemple très net emprunté à une autre malade. Ger..., une jeune femme de vingt-huit ans, a assisté seule à la mort subite de sa belle-mère, elle l'a tenue morte entre ses bras, et cet événement lui a bouleversé l'esprit. Depuis, elle se reproche ses mauvaises humeurs vis-à-vis de sa belle-mère, s'accuse de sa mort, se figure l'avoir tuée, et enfin veut se tuer à son tour comme coupable. Voici l'idée primitive qui, ici, a un début bien net. Un traitement approprié réussit à supprimer l'idée fixe de cette jeune femme, et je la croyais guérie, quand on me la ramène, quelques mois plus tard, en proie à un délire en apparence tout nouveau. Elle a voulu tuer son enfant, une pauvre petite fille de quatre ans qu'elle adorait. Elle se désespère de sentir en elle cette odieuse pensée qui la pousse à frapper son enfant, elle trouve cette impulsion monstrueuse et inexplicable. C'est pourtant la suite de la première idée fixe : « Il faut faire disparaître l'enfant d'une mère coupable et qui sera coupable comme elle », ainsi que Ger... l'explique très bien dans les états seconds. Le point curieux, c'est que Ger... ne songe plus à se tuer elle-même et ne se fait plus de reproches; la seconde idée, quoique dérivée de la première, subsiste isolément.

Des idées de ce genre ont été très nettes chez Justine : par exemple, nous ne serons pas surpris si l'on vient nous dire que depuis dix ans Justine n'a jamais voulu manger ni un fruit, ni un légume, cela est une conséquence trop évidente de l'idée de choléra. Mais l'idée du choléra étant presque disparue, voici la malade qui, sans savoir pourquoi, refuse obstinément toute alimentation : c'est la conséquence qui s'est isolée du principe.

Nous considérons, comme du même genre, les idées et les rêves si nombreux relatifs à la mort. Elle rêve qu'elle est occupée à déterrer des cercueils, à les ouvrir, à retirer les cadavres pour les mettre dans une brouette et les transporter dans un autre cimetière. Le jour, elle ne peut voir un corbillard sans « percer les planches »,

1. *Accidents mentaux des hystériques*, 182.

c'est-à-dire voir au travers les corps en putréfaction. Certains auteurs ont déclaré que les malades obsédés par des idées fixes n'avaient pas d'hallucinations ; nous ne pouvons nous expliquer cette affirmation. Ces malades ont d'abord presque toujours des hallucinations verbales kinesthésiques qui forment la partie principale de leur maladie et ils ont très souvent, à notre avis, des hallucinations des autres sens, quand la désagrégation de l'esprit est assez complète, ou quand leur idée fixe prend la forme que nous avons appelée hystérique. Pour revenir à notre malade, elle a une peur épouvantable des hôpitaux et fait de grands détours pour éviter de passer devant la porte de l'hôpital Saint-Antoine. Enfin, quand elle a perdu l'idée du choléra, elle la remplace par l'idée fixe d'une autre maladie et a passé ainsi en revue toute la pathologie. Elle prétend avoir des congestions cérébrales et, suivant son habitude, elle joue la scène dans une attaque. Quand on la trouve par terre, les membres flasques, la respiration stertoreuse, cela ne laisse pas d'être inquiétant, au moins la première fois. Puis, ce sera une maladie de cœur, une pleurésie, une variole, un cancer du sein qu'elle veut absolument faire opérer, etc. Nous pouvons considérer ces idées comme formant un premier groupe, les idées secondaires qui dépendent encore de la première idée fixe, celle du choléra.

Nous constatons, chez ces malades, un second groupe d'idées fixes secondaires que nous avons déjà désignées sous le nom d'*idées fixes stratifiées*, à cause de la façon singulière dont elles se présentent à l'observateur. Quand on a enlevé une idée fixe, on est tout étonné d'en voir surgir une autre qui n'a aucun rapport ni avec la première idée, ni avec les circonstances environnantes. C'est une idée ancienne, antérieure à celle que l'on vient de traiter et qui réapparaît. Celle-ci enlevée à son tour, on se trouve en présence d'une troisième obsession qui avait existé antérieurement et on est obligé de repasser en ordre inverse, les principales idées fixes qui ont tourmenté la vie du malade. Cette réapparition des idées anciennes était très caractéristique et très grave chez la malade qui a fait l'objet de notre première étude, Marcelle, elle m'a paru fort nette aussi chez d'autres malades. Mais chez Justine, les idées secondaires de cette catégorie n'ont pas eu une grande importance. C'est que, en effet, chez elle, une seule idée, celle du choléra, avait presque toujours dominé sans laisser place à d'autres obsessions.

Un moment seulement elle a recommencé à se croire enceinte, mais cette pensée n'a pas duré ; les colères anciennes contre le mari ont réapparu d'une façon plus curieuse. Justine est d'ordinaire très dévouée, et très affectueuse pour son mari, elle se rend compte

qu'elle est une épouse insupportable et cherche à se faire pardonner. Tout d'un coup elle change d'attitude et de visage, elle est sombre et refuse de lui parler, elle pâlit, et d'un ton dur commence à lui faire des reproches. En peu d'instants elle s'excite et agonise son mari de toutes les injures possibles; elle crie autant que dans les attaques causées par la peur du choléra; elle veut se sauver dans les rues pour chercher un avoué, etc. L'attaque se calme peu à peu et Justine ne conserve qu'un souvenir très vague de ce qui vient de se passer. Il faut la mettre en somnambulisme, pour apprendre que l'idée a surgi au moment où Justine embrassait son mari : elle a pensé qu'elle pourrait bien le mordre, et cette pensée a réveillé l'ancienne idée de haine et de divorce. Le mari de cette femme m'affirmait que depuis la disparition de l'idée du choléra, Justine reprend par moments exactement le caractère, les colères, les paroles qu'elle avait au début de son mariage. C'est bien ici une idée fixe ancienne qui réapparaît.

Il faut, à notre avis, établir une troisième catégorie d'idées fixes secondaires, plus importante chez notre malade et bien plus intéressante pour la psychologie pathologique, ce sont les idées fixes *accidentelles*, par suggestibilité. Justine, débarrassée de ses idées fixes anciennes par les procédés précédemment décrits, ne retrouvait le calme que pendant très peu de temps. Bientôt elle était la proie d'une nouvelle obsession. Ce n'était pas une idée ancienne, ce n'était pas une conséquence éloignée de l'idée primitive du choléra. Non, c'était une idée nouvelle et absolument quelconque, provoquée par n'importe quel petit événement de la vie. Une inquiétude, une émotion, un rêve, une parole entendue par hasard provoquait une pensée qui, après quelques jours d'incubation, grandissait et envahissait de nouveau tout l'esprit.

Il est impossible d'énumérer toutes ces idées accidentelles qui pendant un an ont exercé notre patience; en voici quelques-unes prises au hasard. Justine eut l'idée de se jeter à l'eau, parce que l'eau l'attirait, de se précipiter par la fenêtre, parce que la maison penchait d'un côté, l'idée d'étrangler son chien et de pendre ses oiseaux, l'idée de jeter sa nourriture par terre ou à la tête des gens qui entraient. Elle refuse obstinément de mettre un chapeau pour sortir, refuse de changer de chemise (elle met du linge propre devant son mari qui l'y contraint et, dès qu'il a le dos tourné, se déshabille et remet le linge sale), elle ne veut allumer aucune lumière, de peur de mettre le feu à sa robe et à sa maison, refuse de rien acheter au marché, de peur de voler, refuse de faire le ménage et de toucher à rien dans sa chambre. Elle est obsédée par l'idée que

son piano est mauvais et ne vaut pas le prix minime dont il a été payé (scènes effroyables pendant plusieurs semaines); elle est tourmentée par le souvenir d'avoir refusé, il y a dix ans, une tasse de tisane à son mari, par le regret d'un petit flacon qu'elle a cassé et qu'elle pleure jour et nuit. Puis ce sera la crainte de mentir et la conviction qu'elle ment continuellement, la haine d'un petit apprenti, un amour désordonné pour le petit chien du voisin, ce qui lui fait commettre mille extravagances, etc., etc. Au lieu d'une seule et unique idée fixe qui avait régné pendant vingt ans, nous nous trouvions en présence d'un essaim de petites idées fixes se transformant et se renouvelant sans cesse.

Pour montrer la gravité de ces idées secondaires accidentelles, j'insisterai sur quelques-unes d'entre elles qui revêtaient des formes intéressantes. Justine est préoccupée d'un morceau de musique qu'elle étudie et depuis ce moment elle s'aperçoit qu'elle ne voit plus clair, car il y a devant ses yeux une poussière noire. En examinant avec plus de soin cette poussière, elle constate avec étonnement que ce sont les notes de musique de son morceau qui sont constamment devant elle et l'empêchent de voir assez pour se conduire dans la rue : voilà de nouveau une hallucination visuelle. Elle a lu quelques pages d'un roman d'Eugène Süe dans lequel un des personnages est fort orgueilleux. Elle se met si bien dans la peau de ce personnage qu'elle entend des gens qui lui reprochent sa conduite et son orgueil : c'est une hallucination auditive. Elle a peur de mentir, cette idée du mensonge fréquente chez ces malades dépend sans doute du trouble de leur attention; mais chez Justine cette idée s'exprime par une voix intérieure qui lui reproche sa malhonnêteté. C'est la même voix, la malade l'a remarqué elle-même, qui autrefois disait « choléra, choléra » ; on reconnaît les anciennes hallucinations kinesthésiques verbales.

Dans d'autres cas, les idées fixes vont provoquer des mouvements subconscients. Préoccupée d'un changement de domicile, Justine rêve toutes les nuits qu'elle déménage, elle fait des mouvements pendant son sommeil et le matin se réveille avec les bras et les jambes contracturés. Ces contractures sont particulièrement intéressantes, elles sont nettement systématiques. Tous les muscles ne sont pas tendus au même point; ils le sont à des degrés différents de manière à maintenir le membre dans une position rigide mais expressive. Les bras sont en avant du thorax à demi fléchis comme s'ils portaient un objet lourd, l'une des jambes est étendue sur la cuisse avec le pied fléchi sur la jambe, l'autre jambe est à demi fléchie : c'est la position que prennent les membres inférieurs quand on

monte un escalier. Ces contractures se défont pendant le somnambulisme quand Justine peut expliquer son rêve et le modifier. D'ailleurs elle eut fréquemment des contractures de ce genre à la suite de rêves qui se sont produits pendant la nuit ou même pendant le jour. Elle rêve marcher la tête en bas et contracture ses bras dans l'extension au-dessus de sa tête, elle rêve qu'elle grimpe aux arbres et les mains restent en griffes, elle rêve surtout à son piano et aux difficultés de faire l'octave, et voici les deux mains qui restent immobiles, les doigts raides et écartés au maximum comme pour atteindre l'octave.

Ces contractures systématisées ne s'observent pas fréquemment, non pas qu'elles soient en réalité très rares [1], mais parce que d'ordinaire elles ne gardent pas longtemps cette forme. Peu à peu, tous les muscles se contractent davantage et le membre prend la position classique de la contracture générale. Les phénomènes subconscients sont, comme nous l'avons montré, très envahissants; ils ne restent pas limités, mais ne tardent pas à grandir et à supprimer ou à modifier d'autres faits psychologiques en apparence étrangers. C'est ainsi que les anesthésies s'étendent, que l'amnésie du somnambulisme gagne et que les instants qui précèdent l'état second sont oubliés comme le somnambulisme lui-même. Pour voir des phénomènes subconscients très nets et en particulier des contractures systématisées, il faut pouvoir les observer dès leur début.

Ces idées accidentelles produisent aussi des attaques et nous ne rapporterons à ce propos qu'un incident qui nous a causé assez d'inquiétude. Justine, qui semblait assez bien portante, avait été le matin prendre une douche à l'hôpital, elle revint avec cet air sombre qui annonçait quelque orage, mais ne put expliquer ce qui la tourmentait. Vers trois heures de l'après-midi, elle entra dans une colère furieuse et armée d'un couteau courut après son mari pour le frapper. Dans un instant de conscience elle cria : « Sauve-toi, je vais te tuer », puis elle s'abandonna au délire. Il fallut trois hommes pour la maintenir et l'attacher. Prévenu immédiatement, j'étais fort affligé de voir cette folie que j'avais essayé d'enrayer devenir de plus en plus grave et je croyais qu'un internement immédiat devenait nécessaire. Cependant je pus constater que cette nouvelle idée fixe, quoique plus effrayante en apparence, n'était pas différente des autres. Le matin, à la douche, une femme avait raconté un petit événement : une malade qu'elle connaissait avait été enfermée dans un asile parce qu'elle voulait tuer son mari. Ce

1. *Accidents mentaux des hystériques*, 109.

fut assez, Justine avait médité ces paroles toute la journée, puis elle n'avait plus eu dans l'esprit que cette seule idée, tuer son mari à coups de couteau, et cette idée avait rempli une attaque comme jadis l'idée du choléra. Cette idée fixe dangereuse fut heureusement facile à effacer et Justine retrouva la tranquillité au moins pour quelque temps.

Il est en effet facile de remarquer que toutes ces idées secondaires, surtout celles du dernier groupe pouvaient, sans grand'peine, être effacées. Une séance de somnambulisme pour retrouver nettement l'image initiale, quelques suggestions, quelques dissociations en avaient facilement raison. Cela tient surtout au peu de durée antérieure de ces idées. Il en est en effet des idées fixes comme des contractures; M. Charcot a bien justement observé qu'il ne fallait pas laisser traîner les contractures, il ne faut pas non plus laisser se développer les idées fixes. Plus on les attaque près de leur origine, plus il est facile de les décomposer et de les détruire.

Mais cette remarque n'avançait pas la guérison de notre malade. A quoi bon avoir acquis le pouvoir de lui enlever rapidement une idée fixe, si elle en reprend une autre quelques instants après? Cette pullulation des idées fixes comme des parasites sur un arbre mourant est chez elle un fait des plus graves. Il semble que l'esprit ait été profondément bouleversé par la première obsession et qu'il soit maintenant incapable de résister au développement de la plus petite idée qui serait semée en lui. Une comparaison un peu singulière nous permet de comprendre cet état et son caractère dangereux. On sait que nos organes sont normalement très peu accessibles aux infections; bien que des microbes nombreux et variés soient sans cesse déposés sur les orifices, ils ne pénètrent guère et dans l'intérieur du corps les muqueuses restent stériles. Cette résistance de l'organisme aux infections tient à bien des causes, mais dans certaines circonstances elle est vaincue. Une espèce microbienne spéciale, particulièrement dangereuse, amène l'infection primitive de l'organe. A partir de ce moment, il se produit un phénomène bien curieux, qui a été particulièrement mis en lumière par M. Jules Janet [1], à propos d'un organe spécial. L'infection primitive guérie, l'organe ne revient pas à son état de résistance et d'immunité antérieures; il reste au contraire pendant un temps quelquefois très long dans un *état de réceptivité*, c'est-à-dire qu'il se laisse infecter très facilement et à tout instant par tel ou tel

1. Jules Janet, *Réceptivité de l'urètre et de l'utérus* (*Annales des maladies des organes génito-urinaires*, août 1893).

microbe banal qui auparavant n'avait aucune action sur lui. Ces infections secondaires de la pathologie organique ne me semblent pas sans analogie avec les idées fixes secondaires de la pathologie mentale. Nous voyons d'un côté comme de l'autre que la maladie n'est pas terminée avec l'infection ou avec l'idée fixe primitive; la réceptivité qui subsiste donne naissance à des rechutes sans cesse répétées. Chacune de ces rechutes est dangereuse : il est facile de voir, pour revenir au sujet qui nous occupe, que chaque idée fixe nouvelle peut s'affermir et grandir et qu'elle constituerait très vite une maladie tout aussi grave que la première. Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'une de ces idées nouvelles ne puisse par association réveiller la première et faire retomber la malade dans l'état d'où elle était sortie. La guérison qui nous a coûté tant de peines est donc bien compromise et ne semble pas avoir été aussi complète que l'on pouvait l'espérer.

III. — *La suggestibilité et l'aboulie.*

Les idées fixes accidentelles que l'on vient d'étudier ne sont pas pour nous un phénomène inconnu, elles sont tout à fait identiques à des phénomènes bien analysés dans des études expérimentales, les suggestions. Dans les unes comme dans les autres, nous trouvons ce même développement des éléments sensoriels et moteurs contenus dans une idée, ce même isolement de la pensée qui se sépare de la conscience normale. C'est là une supposition facile à vérifier sur notre malade.

Justine était, dès les premiers jours où nous l'avons connue, étonnamment suggestible. Il suffit de lever un de ses bras en l'air pour qu'elle l'oublie dans cette position bizarre; bientôt même le membre se contracture *in situ*, ce qui nous donne la reproduction expérimentale des contractures systématisées. Un mot, pendant son état de veille le plus normal, provoque toutes les hallucinations ou détermine des rêves qui seront accompagnés d'hallucinations spontanées. Ces idées suggérées se développent avec force et tout à fait en dehors de sa personnalité normale. Il ne serait pas prudent de se mettre sur son passage et de chercher à l'arrêter quand je lui ai donné une suggestion; elle devient aussi entêtée, aussi violente, aussi peu consciente que dans ses attaques naturelles. Le souvenir d'ailleurs est rapidement perdu après ces actes suggérés, comme après les idées fixes. Enfin il est facile de provoquer des actes subconscients de toute espèce, des écritures et même des paroles tout à

fait automatiques qu'elle prononce sans s'en rendre compte et sans pouvoir les arrêter, comme elle murmurait jadis le mot choléra. La production même de ces idées fixes accidentelles (une parole entendue par hasard, un fragment de journal qu'elle a lu, etc.) est la même que celle des suggestions, et l'on peut conclure en réunissant par un même mot les deux phénomènes : c'est à l'extrême suggestibilité de cette femme que sont dues les idées fixes sans cesse renaissantes.

Certains auteurs n'ont pas hésité à affirmer que la suggestion n'était pas un phénomène propre à certains malades et que nous étions tous suggestibles. Cette opinion provient sans doute de certaines confusions de langage, car sous le nom de suggestion on a voulu confondre tous les phénomènes mécaniques de la pensée, mémoire, association d'idées, habitude, etc. Mais si on restreint le mot suggestion à un fait précis, le développement complet et automatique de certaines idées en dehors de la volonté et de la conscience personnelle, on sera convaincu, croyons-nous, que la suggestion est un phénomène nettement pathologique. En tous les cas, l'exemple de Justine nous paraît instructif : voici une personne véritablement suggestible et l'on a vu quelles conséquences amenait chez elle la suggestibilité. Sommes-nous tous semblables à cette femme? Sommes-nous à chaque instant obsédés par toutes les idées fixes que la suggestion devrait faire naître en nous? Évidemment on nous accordera qu'il y a quelque différence entre la suggestibilité d'un homme normal et celle de notre malade; on voudra bien reconnaître qu'il y a au moins une différence considérable de degré. C'est cette différence que nous essayons de comprendre en cherchant dans les autres perturbations des fonctions cérébrales la raison de cette suggestibilité anormale.

Beaucoup d'autres troubles, en effet, se mêlaient aux idées fixes que nous avons décrites isolément. Signalons d'abord certains phénomènes accidentels et transitoires que l'on pourrait aussi appeler des attaques, mais qui nous semblent bien distincts des attaques précédemment décrites. De temps en temps, surtout dans les périodes de malaise et de fatigue, ou bien à la suite d'un travail qui demandait quelque attention, elle s'arrêtait immobile, les yeux fixes, la bouche à demi ouverte. Elle restait ainsi des heures entières; quand on l'interpellait, elle répondait par des paroles dénuées de sens ou par des interrogations : « Où suis-je? je ne comprends pas,... je ne sais plus,... ma tête est vide,... je suis morte... » Au lieu de résister avec furie, comme elle faisait d'ordinaire dans ses attaques, elle se laissait conduire docilement et obéissait à des ordres très

simples : « Viens, assieds-toi... » Mais elle ne tardait pas à retomber dans son engourdissement. Cette *stupeur* ne durait chez elle que quelques heures ; une seule fois, à ma connaissance, elle a duré deux jours. Si on cherche, par les procédés déjà décrits, ce qui remplissait l'esprit pendant cette attaque on ne constate aucune idée précise, mais seulement des rêves fort vagues, « des gens qui remuent, qui se battent, des voitures qui passent renversées, avec des chevaux qui ont les pattes en l'air... » Le plus souvent même, il n'y a pas de rêve, Justine ne pense à rien, ne perçoit et ne comprend plus rien, elle a « la tête vide » et le sentiment « de ne plus vivre, d'être morte ».

Cette attaque de stupeur est très importante, elle est, à bien des points de vue, identique à ces états de confusion mentale qui ont récemment été décrits après des maladies infectieuses. Mais ici cette confusion mentale n'est pas un fait accidentel et primitif, c'est une exagération momentanée d'un état d'affaiblissement général qui est chez cette malade continuel, et cette absence de perception n'est qu'un degré ultime des troubles de l'attention qui existent pendant toute la vie de la malade. Les divers syndromes qui sont décrits sous les noms d'état neurasthénique, d'aboulie, de confusion mentale, de stupeur nous semblent former les divers degrés d'une même perturbation psychologique et la malade peut sous différentes influences passer facilement de l'un à l'autre.

Nous allons donc retrouver chez Justine tous les symptômes que nous avons décrits chez d'autres malades sous le nom de phénomènes d'aboulie. Il est intéressant de voir encore leurs caractères et de constater qu'ils accompagnent encore les idées fixes et la suggestibilité. Nous étudierons ces phénomènes dans la volonté, dans l'attention, dans la mémoire et dans la perception des sensations.

Nous n'avons vu jusqu'à présent Justine que dans ses attaques et nous l'avons trouvée agitée et violente. Elle est tout autre dans l'intervalle et surtout beaucoup plus calme, car elle est depuis fort longtemps absolument incapable de ne rien faire. Elle est comme un enfant sans décision et sans résistance, n'agissant un peu que sous l'impulsion continuelle des personnes qui l'entourent et souvent même incapable malgré ses efforts de leur obéir : « Je voudrais bien travailler, mais je n'ai pas le courage de me lever, de me débarbouiller... Se lever de son lit, de sa chaise, c'est un travail qui n'a rien d'humain. » Comme nous le savons, elle peut continuer indéfiniment le travail une fois commencé, mais ne peut l'interrompre pour en commencer un nouveau. Elle est restée toute une journée à coudre des boutonnières sans pouvoir se lever pour aller manger

un peu. Nous n'insistons pas sur ces faits, ni sur la lenteur et l'hésitation des actes volontaires opposée à la brutalité des actes impulsifs, ce sont des faits maintenant bien connus.

L'attention est nulle, ce qui trouble toute l'intelligence des choses présentes. Bien entendu, Justine lit sans comprendre, c'est là un symptôme vraiment caractéristique de ces malades. « Il y a entre moi et votre journal un obstacle monstrueux, un brouillard épais... » Ne prenons pas ces paroles avec trop de précision : la malade voit clair et elle distingue les lettres qu'elle épelle fort bien, c'est la synthèse des mots qu'elle est incapable de faire. Ce défaut de l'attention s'accuse même dans la perception des objets; elle ne reconnaît pas les gens qui viennent la voir et demande à son mari l'usage des objets les plus usuels. Elle comprend mal le langage, n'a plus aucune confiance dans ce qu'on lui dit et finit pas douter de ses propres paroles : « Ai-je dit une bêtise?... je dois avoir menti, etc. » Ces perceptions inexactes l'étonnent et elle se plaint de ne plus voir les choses comme à l'ordinaire : « Le monde est bien changé... On ne s'y reconnaît plus,... un brouillard enveloppe les choses et les gens parlent au travers d'un mur ». Il est vraiment curieux de constater combien tous ces malades se ressemblent, « le vide dans la tête, le brouillard, le mur », sont des expressions caractéristiques que l'on peut considérer comme des symptômes, car elles se retrouvent exactement les mêmes dans toutes les observations.

La mémoire présente des troubles fort complexes; certaines amnésies sont nettement systématisées : par exemple Justine oublie la figure de son mari, qui était absent depuis quelques heures, au point de ne plus reconnaître ses portraits. Nous avons déjà décrit certaines de ses amnésies systématisées qui portaient sur le langage. « Justine perd la mémoire motrice de certains mots, elle les entend, mais ne peut pas les prononcer : il faut que son mari les articule nettement devant elle pour qu'elle voie le mouvement des lèvres et essaye de le reproduire. Quand elle est seule et qu'elle veut prononcer ces mots, il faut qu'elle évoque l'image visuelle des lèvres de son mari pour copier le mouvement. Elle a beaucoup d'oublis de l'écriture et tout d'un coup ne sait plus du tout comment s'écrit un mot, ou elle l'écrit avec une orthographe fantaisiste ou elle le passe tout simplement [1]. » Ces petits oublis dans la parole ou l'écriture d'une hystérique sont intéressants au point de vue clinique, car ils simulaient quelquefois à s'y méprendre les oublis caractéristiques de la démence paralytique.

1. *Stigmates mentaux des hystériques*, 1892, 85.

D'autres amnésies localisées étaient produites par les attaques et par les somnambulismes. Tous les phénomènes qui se groupaient autour des rêves subconscients étaient pour ainsi dire entraînés par eux et se rattachaient à cette seconde existence. Ces amnésies, cependant, présentaient chez Justine une irrégularité intéressante et déjà souvent signalée. L'oubli était complet au réveil du somnambulisme, mais le lendemain et les jours suivants quelques souvenirs de l'état second réapparaissaient pendant la veille. Ce retour des souvenirs peut s'expliquer, suivant les cas, de différentes manières; il est dû ici, croyons-nous, à ce fait que le sujet rêvait pendant la nuit suivante à la séance de somnambulisme et se souvenait en partie de ses rêves qui devenaient une sorte d'intermédiaire entre le somnambulisme et la veille.

Mais la perturbation la plus importante de la mémoire était celle que nous avons désignée sous le nom d'*amnésie continue*. Justine se souvient bien des faits anciens et surtout des événements de sa jeunesse, mais conserve mal le souvenir des choses récentes. Cet oubli prit un jour chez elle une forme bien nette : son mari lui avait acheté un piano; pendant longtemps, elle s'arrêtait devant ce piano sans savoir d'où il venait. « Les autres meubles, disait-elle, je les connais bien, mais ce piano, d'où vient-il? Qui l'a mis là? » Malgré des efforts en apparence très grands, répétés pendant plusieurs jours, elle ne pouvait parvenir à apprendre quelques vers et à les réciter par cœur. Ces amnésies n'existent en réalité que pour la personne consciente : les souvenirs, comme on le sait, persistent d'une façon subconsciente. Pendant les attaques et les somnambulismes, Justine récitait très bien la pièce de vers qu'elle avait essayé d'apprendre. Enfin cette forme d'amnésie se rattache aux troubles de l'attention et de la perception consciente : nous ne pouvons revenir sur cette étude [1].

Enfin cette insuffisance psychologique se manifestait d'une manière sinon plus décisive au moins plus simple dans les troubles de la sensibilité consciente. Des anesthésies des divers sens existaient au début de l'observation et se sont reproduites dans diverses circonstances : anesthésie complète pour la douleur, le toucher et les mouvements communiqués du côté gauche, analgésie du côté droit, anesthésie de la langue, perte du goût, perte du réflexe pharyngien, perte à peu près complète de l'odorat, diminution de l'ouïe, réduction de l'acuité visuelle à 1/3, réduction du champ visuel à 70 du côté droit et 35 pour l'œil gauche. Mais il faut reconnaître que ces anes-

1. *Amnésie continue* (*Revue générale des sciences*, 30 mars 1893, p. 167).

thésies étaient extrêmement variables et se modifiaient sous toutes sortes d'influences. Elles semblaient disparaître, dès que les idées fixes diminuaient et réapparaissaient à chaque obsession nouvelle. Cette anesthésie correspond exactement au type que nous avons décrit sous le nom d'anesthésie par distraction, elle nous montre bien comment se forment les anesthésies qui sont plus stables chez d'autres hystériques.

Le plus souvent, on constatait une diminution, une perturbation dans les sensations plutôt que leur suppression complète. Ces troubles étaient surtout curieux pour le sens visuel et donnent lieu à plusieurs remarques intéressantes.

Le premier de ces troubles visuels se rattache, à mon avis, au fait souvent décrit sous le nom d'*asthénopie*. Quand la malade regarde avec fixité, quand elle essaye de lire par exemple en cherchant à comprendre, elle ne peut voir clair que peu de temps; après deux minutes à peu près, elle se plaint de douleurs dans les yeux, dans la racine du nez, elle a des larmes dans l'œil gauche, puis dans l'œil droit, elle voit de moins en moins et enfin se trouve dans une obscurité presque totale. Cet arrêt de la vision dure aussi à peu près deux minutes, puis la vue revient dans l'œil droit, ensuite dans l'œil gauche. Si la malade continue sa lecture, le même accident va se reproduire au bout de quelques minutes. Un phénomène de ce genre est-il essentiellement visuel, est-il dû à des perturbations dans l'œil lui-même? Nous ne le pensons pas. En effet nous constatons un fait absolument semblable pour le sens de l'ouïe quand il est exercé avec attention volontaire. Nous prions la malade d'écouter le tic tac de la montre ou le battement d'un métronome, elle ne peut le faire que pendant une minute et demie. A ce moment, elle se met à gémir, se plaint de souffrir dans l'oreille, puis n'entend absolument plus rien; l'ouïe revient peu à peu pour disparaître encore si la malade essaye de faire attention. En outre, ce phénomène ne se produit que dans certaines conditions : il faut que la sensation soit attentive et volontaire pour qu'elle se fatigue aussi vite. Quand la malade cause avec nous en maintenant les yeux ouverts, elle ne se plaint de rien, et cependant elle a vu pendant une demi-heure tout ce qui se passait; bien mieux, quand elle tient un livre et le parcourt des yeux sans chercher à comprendre ce qu'elle lit, elle ne devient pas aveugle toutes les deux minutes. Elle voit réellement, puisque dans un somnambulisme consécutif, elle peut résumer le contenu de cette page. Cette asthénopie est donc une manifestation particulière de la faiblesse de l'attention qui ne peut comprendre, synthétiser les phénomènes visuels que pendant un temps court et qui se fatigue rapidement.

Une autre altération de la vue se rattache aussi à l'insuffisance de l'attention, ce sont les modifications du champ visuel. Le champ visuel de Justine est extrêmement variable, il se rétrécit d'une manière énorme dès que le sujet éprouve une fatigue physique ou morale, et surtout dès qu'il est obsédé par des idées fixes; j'ai déjà montré ailleurs que l'on pouvait suivre la gravité des idées fixes de cette malade rien qu'en prenant son champ visuel. Même au moment où le champ visuel est très grand et semble normal, il présente cependant une altération latente qui n'est manifestée que par l'expérimentation. « Au centre de l'appareil je fixe un morceau de papier sur lequel se trouvent, suivant les cas, quelques phrases écrites assez fin ou quelques nombres. Je place le sujet dans la position voulue pour lui mesurer le champ visuel et je le prie non seulement de regarder au centre, mais encore de lire le papier ou d'opérer mentalement une opération arithmétique sur les chiffres qui y sont inscrits. Lorsque l'attention est bien fixée sur ce travail, ce qui d'ordinaire n'a lieu qu'au bout de quelques instants, je promène le bâton qui porte un petit objet blanc sur le périmètre, du côté externe de l'œil examiné, en allant de la périphérie vers le centre, je l'arrête quelques instants au point que je sais être dans le champ du sujet, 40° par exemple, puis je le retire. A ce moment j'interromps le sujet dans son travail et je lui demande s'il a vu le signal s'avancer sur l'arc. Suivant sa réponse, je recommence la même opération en laissant le signal plus loin ou en l'avançant vers le centre. On arrive ainsi à déterminer le champ visuel du sujet pendant la fixation de l'attention [1]. » Nous avons montré que dans cette expérience l'attention réduit peu le champ visuel de l'homme normal, mais qu'elle réduit considérablement le champ visuel des malades. Justine dans ces conditions passe de 90° à 30° et quelquefois à 20°. La puissance de perception personnelle est si petite qu'elle ne peut se porter sur un point sans abandonner les autres, et c'est parce qu'il y a plus de détails à percevoir au point central que le champ visuel périphérique diminue. Ce rétrécissement du champ visuel par l'attention rentre d'ailleurs dans un groupe de faits de même genre, car on constate facilement une anesthésie momentanée de tous les autres sens au moment où le malade fait attention à une sensation particulière. La diminution de la puissance de synthèse, le rétrécissement du champ de la conscience porte ici nettement sur le nombre des phénomènes *simultanés*, tandis que dans les observations précédentes d'asthénopie il semblait porter sur la durée, sur le nombre des phénomènes *successifs* qui pouvaient être perçus consciemment.

1. *Stigmates mentaux des hystériques*, 76

Enfin nous signalons seulement un dernier trouble de la vue dont l'étude demanderait de longs développements, c'est la diplopie monoculaire et binoculaire. Le malade voit double ; mais ce qui est étonnant et contraire à toutes les lois de l'optique, elle voit double, même lorsqu'elle n'a qu'un œil ouvert. Sans entrer de nouveau dans les discussions délicates relatives à cette diplopie monoculaire [1], nous en rappellerons seulement les conclusions. « Le trouble d'accommodation, qui accompagne la diplopie monoculaire et qui a été étudié par M. Parinaud, est le point de départ d'une illusion ; le malade en réalité voit troubles et non pas doubles les objets qui ne sont point exactement au point pour lequel son œil est accommodé. C'est par une hallucination habituelle, par une idée fixe que s'engendre la diplopie véritable. » Mais d'où vient une aussi singulière idée fixe? elle vient, dans le cas présent, de la diplopie binoculaire qui, elle, est bien réelle et des plus intéressantes pour l'analyse psychologique de ces malades.

Quand Justine a les deux yeux ouverts, elle voit deux images dont chacune est fournie par un œil, on peut s'en assurer en couvrant un œil d'un verre coloré, l'une des images est vue rouge tandis que l'autre reste blanche. Cette diplopie est due en partie au défaut de convergence des axes optiques et à un véritable strabisme momentané. Mais ce défaut de convergence et ce strabisme ont eux-mêmes une cause plus profonde, c'est le défaut de fusionnement, de synthèse des diverses images fournies par les deux yeux [2]. Ce caractère est très général chez les hystériques : il se dissimule fréquemment comme cela arrivait d'ailleurs chez Justine. En effet, les malades font bientôt abstraction des images fournies par un œil, elles les laissent subconscientes, et quoique ayant les deux yeux ouverts, elles ne voient consciemment qu'avec un seul œil. Elles substituent instinctivement la vision monoculaire à la vision binoculaire. Il est facile de s'en assurer par une petite expérience bien simple : pendant qu'elles lisent un livre, un crayon placé verticalement devant leurs deux yeux ouverts les empêche de lire certaines lettres, cela n'arriverait pas si elles voyaient avec les deux yeux. Cette négligence des sensations d'un œil me paraît dans bien des cas l'origine de l'amaurose unilatérale. On peut, comme M. Parinaud l'a montré si élégamment, remarquer que la vision binoculaire est proprement humaine et considérer sa perte comme une dégradation et un retour à la vision monoculaire des animaux. On peut surtout remarquer que

1. *Accidents mentaux chez les hystériques*, 73.
2. Consulter sur ce point le *rapport* si intéressant de M. Parinaud *sur le traitement du strabisme*, 1893.

ce trouble de la vision confirme complètement les idées que nous avons toujours exprimées sur les sensations de ces malades, le défaut de synthèse, la dissociation des fonctions s'accuse ici d'une manière peut-être plus précise que partout ailleurs [1].

Telles sont, sommairement résumées, les perturbations principales que nous constatons dans la volonté, dans l'attention, dans la mémoire, dans la sensation de notre malade. Ces troubles des diverses fonctions se combinaient, comme on peut le supposer, pour produire une altération générale du caractère et de la personnalité. Justine elle-même s'en apercevait, et elle répétait sans cesse la phrase stéréotypée : « Je suis changée, je ne me reconnais plus... » Son caractère dans son ensemble était surtout enfantin : cette femme de quarante ans a des étonnements, des naïvetés de petit enfant, elle veut que l'on joue avec elle, qu'on l'amuse, elle se dispute indéfiniment pour des vétilles comme un enfant de dix ans. Mais elle présente en outre bien des bizarreries souvent inexplicables, toutes les contradictions qui caractérisent la conduite et l'attitude des hystériques. Son esprit a de la finesse, des délicatesses qui surprennent, et il est cependant stupide, incapable de comprendre les choses les plus simples ; la sensibilité semble profonde, l'affection, le remords, tous les sentiments semblent exaltés et cependant l'indifférence et l'insensibilité sont aussi absolues. Cette femme s'étonne elle-même de son caractère : « Comment puis-je fondre en larmes pour un morceau de musique et avoir le cœur aussi sec ! je suis très bonne au fond, je veux du bien à tout le monde et je n'en fais à personne... » Nous avons déjà essayé bien des fois d'expliquer ces contradictions, nous avons peut-être indiqué quelques éléments de la solution, la différence entre l'intelligence passée et acquise et l'intelligence présente, entre le fonctionnement automatique et le fonctionnement personnel et conscient de l'esprit. Mais en regardant de près ces caractères toujours intéressants, nous voyons sans cesse des difficultés et des questions nouvelles.

Nous ne pouvons terminer cette étude sans signaler les troubles physiologiques qui accompagnaient ces perturbations mentales, ils sont aussi bien caractéristiques et se retrouvent chez la plupart des malades du même genre.

1. Nos études sur la psychologie des hystériques nous ont amené à exprimer sur leur vision des idées en très grande partie analogues à celles de M. Parinaud. L'opposition apparente ne tient, croyons-nous, qu'au langage employé. M. Parinaud exprime les faits en langage anatomique, nous croyons devoir nous borner à décrire ces faits tels qu'ils sont actuellement connus, c'est-à-dire à les décrire en langage psychologique.

Nous n'insisterons pas sur les troubles digestifs, bien que, au premier abord, ils puissent paraître considérables ; Justine qui mangeait très irrégulièrement avait des digestions pénibles, des vomissements, des alternatives de diarrhée et de constipation extrêmement tenace. L'estomac cependant n'était pas dilaté et ne présentait pas d'altérations notables; ces troubles semblent se rattacher très directement à l'idée fixe du choléra et au régime suivi; ils disparurent très vite et n'ont pas semblé accompagner les autres symptômes de l'état mental.

Les troubles de la nutrition générale étaient au contraire fort curieux : nous voyons d'abord, comme chez Marcelle, la peau sèche et pulvérulente, les ongles cassants, les cheveux qui tombent, etc. Mais nous sommes frappés en outre par une obésité singulière ; cet embonpoint est variable, il augmente dans les périodes de maladie grave et diminue quand Justine renonce à ses idées fixes et reprend quelque volonté et quelque ardeur au travail. Il en a été ainsi, comme on le verra, depuis l'enfance de la malade [1].

Les troubles circulatoires et surtout les troubles des fonctions vaso-motrices sont des plus nets. Des ecchymoses apparaissent sur les membres à la suite des contractures déterminées par des rêves, des taches rouges sont fréquemment marquées sur la poitrine et sur la figure, des congestions de la face alternent avec des pâleurs subites, etc. Ces plaques rouges sur le nez, sur les oreilles, sous les yeux sont très fréquentes chez tous les neurasthéniques et contribuent à caractériser leur physionomie. Mais chez Justine elles étaient si mobiles qu'elles semblent en rapport avec les émotions perpétuelles de la malade.

Depuis longtemps la menstruation est fort difficile et insuffisante; cette époque d'ailleurs s'accompagne toujours d'un redoublement formidable de tous les symptômes. Non seulement les idées fixes anciennes revenaient à chaque époque avec intensité, mais encore c'est surtout à ce moment que le malade prenait le genre des idées fixes nouvelles. On ne saurait assez insister sur la suggestibilité énorme des femmes au moment des règles. C'est, à mon avis, le point de départ méconnu de bien des maladies nerveuses et mentales.

Enfin le trouble général du système nerveux se manifeste par des symptômes physiques que nous croyons devoir signaler. On sait que,

1. Nous n'avons pu analyser les urines d'une manière assez précise, la malade était en dehors de l'hôpital et ne nous donnait que d'une manière imparfaite le volume des urines de la journée. Nous avons seulement constaté qu'elles ne renfermaient aucune substance anormale.

en général, l'anesthésie et la paralysie hystériques n'altèrent pas les réflexes, car elles ne sont le plus souvent que des symptômes psychologiques; mais indépendamment de l'anesthésie et de la paralysie, il peut exister, croyons-nous, chez ces malades, des altérations des réflexes en rapport avec l'épuisement général du système nerveux. Non seulement Justine a perdu le réflexe pharyngien, ce qui est fréquent, mais elle présente des réflexes patellaires très diminués, presque nuls. En outre, *les pupilles sont inégales*, celle de droite bien plus resserrée que celle de gauche et cette inégalité me paraît due à la lenteur et à l'insuffisance du réflexe pupillaire à gauche. Si l'on ajoute que le malade ne peut pas se tenir debout les yeux fermés, qu'elle a des vertiges et des troubles de la mémoire très précis que nous avons décrits, il est incontestable que bien des personnes seraient disposées à affirmer un diagnostic très grave. Ce serait cependant une erreur, ainsi que nous avons pu nous en convaincre par une longue observation. Ces altérations des réflexes sont variables et, chose étonnante, les pupilles redeviennent égales dans les instants où les idées fixes sont dissipées et où l'esprit est raffermi. D'ailleurs, comme on le sait, rien n'est plus facile à confondre que ces états hystériques ou neurasthéniques et la paralysie générale au début. Il n'est donc pas inutile de rappeler encore par un exemple que les troubles mêmes des réflexes et l'inégalité pupillaire peuvent ne pas être des signes décisifs.

Nous ne cherchons pas lesquels de ces troubles psychologiques et physiologiques sont primitifs et déterminent les autres, c'est là une dispute tout à fait oiseuse. Tous ces phénomènes sont aussi importants les uns que les autres, ils forment un ensemble dont il ne faut rien retrancher, ils sont tous des manifestations d'une altération fondamentale qui probablement nous restera encore longtemps inconnue. La seule chose qui nous paraisse importante à remarquer, c'est qu'il y a dans tous ces troubles un caractère commun, la dissociation des fonctions, la perte de l'unité, la diminution de cette synthèse continuelle qui fait la vie et la pensée.

C'est précisément ce caractère général qui explique la suggestibilité et la pullulation des idées fixes. Les idées fixes ne se développent complètement que parce qu'elles se développent isolément. L'esprit et le corps tout entier ne viennent plus comme chez l'homme normal prendre part à chaque phénomène; la désagrégation amène le manque d'équilibre et le développement exagéré d'une partie qui devient analogue à un parasite.

IV. — *Éducation de l'esprit.*

La connaissance des faits précédents doit modifier nos idées sur le traitement de la maladie. Sans doute nous pouvons plus ou moins facilement modifier ou même supprimer telle ou telle idée fixe, mais nous laissons subsister un état cérébral profondément dangereux, grâce auquel d'autres idées fixes en nombre indéfini et quelquefois plus dangereuses que la première vont se développer et remplacer celle que nous aurons supprimée. La puissance même de nos suggestions qui nous paraît heureuse est une marque de la profonde désagrégation de l'esprit, et plus la guérison est en apparence facile, plus l'esprit est en réalité malade. Continuer à supprimer les idées fixes les unes après les autres à mesure qu'elles apparaissent, c'est se condamner à un travail interminable et exposer le sujet à tous les dangers. En même temps que l'accident local qui est l'idée fixe, il faut traiter l'état général de la pensée qui permet la formation des idées fixes et qui produit la suggestibilité.

Il ne faut pas se faire d'illusions sur la puissance fort médiocre de la thérapeutique, et il faut constater que nous savons fort mal comment traiter ces épuisements nerveux qui sont les sources de tant d'accidents. Les traitements proposés sont innombrables et leur nombre ne prouve pas leur valeur. Sans doute divers traitements toniques peuvent dans certains cas être utiles, mais dans le cas présent, nous remarquons que depuis vingt ans la malade a usé et abusé de tous les traitements possibles et que, en outre, l'usage des médicaments augmente ses prédispositions hypocondriaques. L'effet utile des médicaments ne compensant pas, à notre avis, leur mauvaise influence morale, nous les avons tous supprimés. Nous n'avons conservé que l'hydrothérapie dont nous avons toujours apprécié l'heureuse influence dans des états de ce genre. Mais Justine reçoit des douches depuis l'âge de quinze ans sans être guérie, et il ne faut pas attendre de cette médication autre chose qu'une aide très relative.

Est-il plus facile de traiter cette insuffisance mentale par des procédés psychologiques et, en particulier, peut-on se servir ici comme précédemment des procédés fournis par le somnambulisme et la suggestion? Il en est quelquefois ainsi quand l'esprit, débarrassé d'une idée fixe, reprend spontanément son activité; mais quand l'esprit reste encore profondément malade après la disparition de l'obsession, nous ne croyons pas que des suggestions puissent le guérir. Certains auteurs pensent que l'on peut suggérer la volonté et

la liberté; il y a là, à notre avis, une erreur de raisonnement et d'observation que nous avons souvent signalée [1]. Le malade suggéré fera semblant de vous résister par obéissance, mais il ne sera pas véritablement libre; au contraire, la suggestion développe l'activité automatique et subconsciente et diminue les derniers efforts volontaires. Les sujets prennent bien vite une habitude singulière et dangereuse : ils ne s'étonnent plus de rien, ils acceptent les hallucinations, les mouvements inconscients, les bouleversements les plus bizarres. C'est qu'ils ont dans leur magnétiseur une confiance absolue et qu'ils le croient maître et responsable de tout ce qui se passe dans leur esprit. Cette indifférence, cette renonciation à tout contrôle personnel est des plus dangereuses, et elle ne contribue pas peu à augmenter l'aboulie fondamentale de ces malades. En un mot, la suggestion, comme tout médicament dangereux, est utile dans certains cas, elle peut servir à atteindre et à supprimer des idées fixes devenues subconscientes, sur lesquelles le sujet n'a plus aucun pouvoir et qui empêchent toute restauration de l'activité mentale; mais en dehors de son rôle, elle est extrêmement nuisible, car elle ne peut qu'augmenter la désagrégation mentale, principe de tous les accidents.

Nous sommes donc obligé de chercher un traitement psychologique qui porte sur les points essentiels, qui augmente la puissance de synthèse mentale et les facultés qui en dérivent, la volonté, le jugement, l'attention. Existe-t-il des méthodes qui arrivent à ce résultat? Les pédagogues ont-ils institué des traitements de l'attention? Nous regrettons de ne pas les avoir connus et nous avons été réduit à faire appel au procédé le plus banal pour développer une faculté insuffisante, l'éducation et la gymnastique.

Le travail cérébral chez les aliénés soulève un problème quelquefois fort délicat. On est souvent disposé à croire que ces esprits fatigués, surmenés, ont besoin de repos et on leur permet une inaction absolue qu'ils acceptent très volontiers. Cette opinion peut être souvent fort juste et dans bien des cas de neurasthénie aiguë, déterminée évidemment par un travail cérébral excessif, la préparation d'un concours par exemple, le repos du cerveau aussi complet que possible deviendra nécessaire. Mais en est-il ainsi chez ces neurasthéniques chroniques qui, en réalité, ne font rien depuis bien des années? Est-ce qu'une inertie cérébrale aussi prolongée n'est pas aussi dangereuse que l'immobilisation indéfinie d'un membre après une entorse ou une fracture? C'est ce que nous avons pensé et ce que nous avons voulu vérifier par l'expérimentation. Depuis bien des années

1. *Autom. psych.*, p. 456 et *passim*.

nous avons essayé de soumettre plusieurs malades et en particulier Justine à une méthode de traitement qui consiste à les faire travailler cérébralement d'une manière régulière comme des enfants au collège. Des méthodes de ce genre ont été souvent proposées, en particulier par Legrand du Saulle, qui avait aussi constaté les effets du travail cérébral sur les douteurs et les obsédés, mais cette méthode était, si je ne me trompe, autrement employée et autrement comprise. Legrand du Saulle considérait le travail comme un moyen de distraire les malades de leurs obsessions et il cherchait à leur remplir l'esprit de spectacles variés et intéressants. De là cette recommandation des voyages qui nous paraît bien souvent un préjugé : des spectacles trop souvent nouveaux fatiguent l'attention de ces personnes et ne sont plus perçus consciemment. Nous considérons le travail non comme une distraction, mais comme une gymnastique qui accroît par l'exercice la puissance de synthèse mentale, seule capable de s'opposer efficacement à la suggestibilité et aux idées fixes.

Aussi nous voudrions éviter les travaux qui peuvent s'exécuter machinalement et sans attention; nous voudrions ne faire faire aux malades que des travaux de jugement et de composition. Nous voudrions aussi graduer ces travaux, d'après la durée de l'attention exigée et d'après le nombre des éléments qu'il faudrait synthétiser. Peut-être pourrait-on ainsi élargir le champ de la conscience, donner à l'esprit le pouvoir de maintenir plusieurs idées simultanées; de les combiner ensemble et de les opposer les unes aux autres.

Il y a toujours, et surtout quand on se place au point de vue médical, une différence énorme entre la théorie et la pratique. Nous ne pouvons pas faire comprendre les difficultés que nous avons rencontrées dans cette entreprise singulière qui consistait à ramener à l'école une femme aliénée âgée de quarante ans. Il était difficile de trouver un travail, plus difficile de le lui faire accepter. Puis le travail s'exécutait tout autrement qu'il ne fallait, il se faisait automatiquement sans résultat utile : Justine lisait sans comprendre, ne pouvant réciter qu'en somnambulisme ce qu'elle avait appris, etc. Le travail était-il assez bien fait, il devenait extrêmement pénible, provoquait des maux de tête ou des accidents graves, des attaques, des sommeils, des stupeurs se prolongeant 48 heures, ce qui ne rassurait pas les témoins sur l'efficacité du traitement. Il fallut un véritable entêtement pour continuer cette expérience pendant deux ans. D'un côté, j'usai de toutes les ressources de la suggestion, qui reprenait ici son rôle, pour contraindre la malade à faire ces travaux; de l'autre, le mari de Justine, qui était un homme fort intelligent et dévoué à cette pauvre femme, a mis une grande patience et une

grande habileté à exécuter cette singulière ordonnance médicale.

Nous avons pu obtenir ainsi d'abord quelques minutes d'attention consciente sans accident, nous avons pu amener la malade à expliquer quelques lignes, à faire une addition, etc. Puis le travail put être prolongé une demi-heure, une heure par jour sans inconvénients. Des anciens souvenirs qui semblaient effacés réapparaissaient tout d'un coup et facilitaient la besogne; après quelques jours d'efforts infructueux, Justine découvrait tout d'un coup qu'elle savait faire une multiplication. De petites compositions littéraires purent être faites et les leçons, grande merveille, pouvaient être récitées à l'état de veille. Sans doute, il arrivait de temps en temps des malheurs, Justine tout à coup devenait stupide, ou bien oubliait de nouveau tout ce qu'elle venait d'apprendre pendant trois mois et il fallait recommencer. Mais un nouveau travail que nous lui avons fait entreprendre eut un résultat étonnant : Justine se mît à faire du solfège et du piano et se passionna pour la musique. L'attention naturelle dont parle si justement M. Ribot vint se joindre à l'attention commandée et l'éducation fit de grands progrès.

Ces progrès se sont présentés d'une manière intéressante que nous avons déjà décrite chez une autre malade : ils n'ont pas été graduels et continus, mais au contraire brusques et comme par soubresauts. La malade avait un jour quelques heures de bien-être, pendant lesquelles elle comprenait tout, n'éprouvait plus aucun malaise et se déclarait entièrement guérie. « Je me retrouve comme j'étais dans mon enfance, il y a des années que je n'ai pas été comme cela. » Puis tout retombait brusquement pour un temps plus ou moins long. Ces périodes tout à fait analogues aux « instants clairs » de Marcelle se sont répétées, prolongées pendant des heures, puis pendant des journées. Depuis un an, à peu près, ces instants clairs durent chez elle au moins trois semaines et ne disparaissent que pendant la période des règles.

Maintenant que ces périodes de santé morale se sont étendues, on peut mieux constater le résultat général de l'éducation. Justine a acquis quelque instruction, elle peut faire les comptes d'une petite maison de commerce, et elle déchiffre d'une façon passable des morceaux de piano faciles, ce sont des résultats dont elle est très fière, mais sur lesquels nous n'avons pas à insister. Le fait vraiment intéressant, c'est que la plupart des symptômes de l'aboulie se sont profondément modifiés. L'activité physique et intellectuelle est en grande partie rétablie; la malade travaille continuellement dans sa maison, se rend utile et, dans les heures consacrées au travail cérébral, cherche à résoudre des problèmes d'intérêt, tandis qu'autrefois elle

ne pouvait pas comprendre trois lignes d'un journal. Les doutes ont disparu, la mémoire est normale et les anesthésies ne peuvent plus être constatées que très rarement. Le champ visuel se rétrécit encore un peu sous l'influence de l'attention, mais beaucoup moins qu'autrefois, et la diplopie n'existe plus. La malade s'aperçoit bien de tous ces changements et s'étonne de se rendre compte des choses qu'elle ne comprenait plus depuis bien des années, elle se sent plus capable d'affection et, de toutes façons, plus heureuse.

Ce qui est plus surprenant, c'est que la santé physique se ressent de ces modifications morales. La voici qui mange et qui digère de la façon la plus correcte et cependant, quoiqu'elle mange bien plus qu'autrefois, elle maigrit : de 197 livres, elle a passé à 169, en quatre mois elle a diminué de 27 livres. Ce fait, peu explicable, semble confirmer notre remarque précédente : c'est que son obésité était en relation avec des phénomènes nerveux pathologiques [1]. La peau n'est plus sèche et le teint est tout différent. On pourra sourire de ces remarques et trouver au moins singulier que les cheveux de cette femme repoussent parce qu'elle fait des rédactions littéraires et joue du piano. Nous répondrons simplement que nous relatons des faits et qu'un fait n'est jamais ridicule. D'autre part, on pourra remarquer que cette femme était dans un état de délire continuel, présentait sans cesse des congestions et des troubles vaso-moteurs en rapport avec des perturbations émotionnelles, ne dormait plus et mangeait d'une façon très irrégulière. Aujourd'hui nous avons pu lui imposer, grâce au travail cérébral, une hygiène parfaitement correcte et une vie tout à fait calme. Est-il bien étonnant que sa santé physique et sa nutrition générale ressentent le contre-coup de ces modifications?

Ce qui est plus intéressant à étudier et ce qui faisait particulièrement l'objet de nos recherches, c'est le phénomène de la suggestibilité et les idées fixes. Que sont-ils devenus au milieu de tous ces changements? Les modifications de la suggestibilité sont difficiles à apprécier, car le sujet peut sentir à notre façon de suggérer si nous désirons ou non être obéi, il peut désobéir par obéissance. Nous avons essayé cependant d'expérimenter correctement. Nous n'avons jamais laissé soupçonner nos recherches au sujet, nous avons essayé de temps en temps les suggestions à l'état de veille et noté les résultats sans aucun commentaire. Ces recherches sont imparfaites, nous

1. Esquirol signalait autrefois un fait à peu près du même genre : « La terminaison des accès de délire, dit-il, chez une malade intermittente s'annonce par un grand et rapide amaigrissement, tandis que le retour des accès a lieu quand la malade a repris beaucoup d'embonpoint. » Esquirol, *Des maladies mentales*, 1838, I, 83.

en convenons, en voici cependant les résultats. La suggestibilité, les actes subconscients, la désagrégation de l'esprit n'ont pas disparu d'une façon complète : le somnambulisme peut encore être provoqué et c'est pour nous la persistance d'un signe pathologique. A de certains moments, au moment des règles, par exemple, la suggestibilité est à peu près aussi forte qu'autrefois. Mais dans les périodes plus favorables, la suggestibilité a énormément diminué et la plupart des suggestions « ne prennent plus ». Le sujet accomplit l'acte demandé, mais par obéissance volontaire, avec consentement personnel et non par un mouvement automatique. Si Justine reste encore en partie susceptible d'être suggestionnée par nous qui avons naturellement pris sur son esprit un grand empire, elle a, au contraire, une tout autre résistance quand il s'agit des idées inspirées par d'autres personnes. Elle n'est plus exposée à être suggestionnée par n'importe quelle parole, n'importe quel incident. Elle sent une idée fixe qui commence et sait l'arrêter elle-même : bien souvent une page de lecture ou un morceau de piano ont dissipé des obsessions qui, autrefois, auraient amené un mois de délire. Depuis un an, elle n'a eu qu'un seul accident sérieux, et encore il est presque excusable. Un petit chien qu'elle aimait beaucoup a été écrasé sous ses yeux, elle a perdu connaissance et a reproduit une de ses anciennes attaques avec idée fixe et délire; mais l'attaque n'a pas eu de conséquences et tout était dissipé le lendemain. Cette guérison, même partielle, nous semble s'accorder avec l'opinion qui rattachait la suggestibilité aux troubles de l'aboulie et de la désagrégation mentale.

Il semble donc que l'éducation sévère de l'esprit ait eu une heureuse influence : elle n'aurait pas pu effacer les anciennes idées fixes si tenaces, mais elle a diminué la suggestibilité et a empêché de nouvelles idées de se développer. Le résultat momentané est satisfaisant, mais nous avons eu déjà trop de déceptions pour avoir une trop grande confiance, et il nous reste à apprécier et à réduire à sa juste valeur cette guérison apparente. C'est ce que nous essayerons de faire en jetant un coup d'œil d'ensemble sur l'évolution de cette maladie.

V. — *Évolution de la maladie.*
Antécédents personnels et héréditaires.

Pour bien comprendre un fait, il faut essayer de remonter à son origine : quel est le point de départ, la cause d'une maladie comme celle que nous venons d'étudier? Une partie considérable des symp-

tômes dépendaient au début de l'idée de choléra; d'où venait cette idée? D'une émotion, comme nous l'avons vu, qu'a éprouvée Justine en allant avec sa mère ensevelir des morts et en voyant deux cadavres de cholériques. Faut-il considérer cette réponse comme une explication, toute cette maladie si longue, toute cette transformation de l'esprit dépend-elle de ce simple petit accident?

Évidemment non, nous avons vu que les idées fixes ne germent dans l'esprit que grâce à un état tout particulier de suggestibilité. Et nous savons que cette suggestibilité n'existe pas constamment chez tous les hommes bien portants. Sans doute la première idée fixe va bouleverser l'esprit et laisser à sa suite une suggestibilité bien plus grande, mais déjà au début il fallait une certaine faiblesse pour que la première idée pût se développer. Il faut donc remonter au delà de cette idée de choléra et chercher l'explication de la suggestibilité même et de la faiblesse de synthèse de cet esprit.

Nous rencontrons une seconde réponse qui contient aussi une partie de la vérité et qui aujourd'hui tend à prendre de plus en plus d'importance. Justine, dira-t-on, a eu la fièvre typhoïde : or les maladies infectieuses, celle-là surtout, ont très fréquemment pour résultat d'altérer profondément le système nerveux et le cerveau en particulier; elles provoquent des convulsions, des délires et donnent souvent naissance pendant la convalescence à ces états de stupeur qu'on désigne sous le nom de confusions mentales. Ces états ont précisément pour caractères essentiels tous les symptômes de l'aboulie et de la désagrégation de l'esprit portés au plus haut degré. Le mécanisme de ces perturbations cérébrales n'est pas connu, quoique l'on soupçonne une action des poisons, des toxines sécrétées par les microbes, mais les faits sont incontestables. N'est-il pas vraisemblable que ces maladies infectieuses puissent dans certains cas laisser à leur suite une stupeur moins brutale, mais de plus longue durée et que ces empoisonnements soient l'origine de la désagrégation de l'esprit et indirectement des idées fixes. Ces remarques sont probablement très vraies; par une singulière coïncidence, tous les malades analogues à Justine et à Marcelle que nous avons étudiés avaient eu la fièvre typhoïde. Il faut toujours rechercher la fièvre typhoïde et les autres grandes maladies infectieuses dans les antécédents de l'aboulique et de l'obsédé, comme la syphilis dans les antécédents de l'ataxique et du paralytique général. En outre, il est certain, d'après l'observation même de notre malade, que tous les symptômes n'ont pris un grand développement qu'après la fièvre typhoïde et se sont exagérés encore plus tard après une influenza. Le rôle de ces maladies infectieuses est indéniable.

Cependant nous ne croyons pas que ce soit encore une explication complète. D'abord parce que les maladies infectieuses n'ont pas, à notre avis, cet effet chez tous les individus, mais seulement chez quelques-uns qui présentent par leurs antécédents des prédispositions spéciales. En outre, pour le cas qui nous occupe, l'obsession du choléra, la parole automatique, le dédoublement de la personnalité avaient certainement commencé deux ans avant la fièvre typhoïde. La suggestibilité, la disposition aux idées fixes existaient déjà dans la jeunesse de Justine et l'étude de cette première période de sa vie nous prouvera qu'il faut remonter bien plus loin que la fièvre typhoïde de dix-neuf ans, pour trouver s'il est possible l'origine de la maladie.

Justine fut, au début de sa vie, une enfant prodige; très précoce en tout, elle étonnait par sa sagesse et son intelligence. Jamais de colères ni de pleurs, elle avait un caractère extrêmement doux et aimable, elle était même trop raisonnable, et l'on prétend qu'à cinq ans elle parlait sérieusement comme une petite femme. Nous acceptons assez volontiers ces récits, car nous avons pu voir à l'hôpital de ces enfants prodiges absolument étonnants. Une petite fille surtout nous a frappé : à neuf ans, elle dirigeait une maison, et parlait sérieusement des soucis que lui causait la conduite de son frère aîné. En même temps elle commençait les anorexies et les délires qui présageaient la fin de cette intelligence trop hâtive. Il en fut de même pour Justine : vers six ou sept ans se place un phénomène très important que, à notre grand regret, nous ne pouvons pas connaître avec assez de précision. L'enfant présenta des phénomènes cérébraux qui rappelaient ceux de la méningite, des malaises d'abord et une pâleur livide de la face, puis de violentes douleurs de tête provoquent des cris aigus, convulsions de temps en temps, déviation des globes oculaires, vomissements, état de stupeur. Mais ce qui est embarrassant, c'est que ces accidents ne duraient que peu de temps, deux jours au plus, et se répétaient à peu près toutes les semaines. Il serait important de savoir si ces phénomènes s'accompagnaient d'une élévation de la température : Justine prétend que le médecin constatait de la fièvre. Ces renseignements sont fort vagues. S'agit-il d'une véritable infection encéphalique, qui aurait préparé l'aliénation, ou bien n'était-ce pas déjà de la pseudo-méningite hystérique préparée par des symptômes précédents qui n'ont pas été remarqués? Nous ne pouvons aujourd'hui le déterminer.

Ces accidents se sont répétés très fréquemment pendant plusieurs années, et en même temps on nota un bouleversement total du caractère. L'enfant restait très intelligente et apprenait tout ce que

l'on voulait, mais elle était entêtée, émotionnable et extrêmement colère. Certains sentiments étaient chez elle tellement exagérés, qu'ils semblaient déjà des idées fixes et provoquaient des accidents redoutables; je n'en citerai que deux exemples. Justine avait horreur des animaux rampants, des vers, des limaçons et avait une passion démesurée pour d'autres animaux, en particulier pour les chats. Pour la guérir de ses terreurs, le médecin de la famille conseilla un remède au moins étrange : sur ses conseils, on profita d'une promenade pour placer dans le cou de l'enfant, alors âgée de neuf ans, une grosse limace rouge. L'effet fut merveilleux : Justine tomba à la renverse sans connaissance et entièrement contracturée. Elle revint à elle fort difficilement et pendant plusieurs mois resta absolument obsédée par le souvenir de la limace; elle se frottait le cou comme si elle sentait le contact et suivait des yeux les mains des personnes qui l'entouraient pour voir si elles ne cachaient rien. Huit jours après l'attaque, elle eut une jaunisse fort grave qui semble ici bien en rapport avec l'émotion.

L'autre sentiment, la passion pour les chats, donna lieu à la seconde attaque grave. Justine avait un petit chat qui fut blessé par accident : attaque d'hystérie et à la suite des poussées d'urticaire fort curieuse. Quelque temps après, on se décida malgré ses cris à supprimer le malheureux chat devenu infirme. Ce fut pour Justine l'occasion d'un bouleversement incroyable. Non seulement elle eut des attaques convulsives, et à la suite la jaunisse, mais elle changea entièrement de constitution, devint obèse, au point de pouvoir difficilement remuer. A dix ans et demi, elle pesait 119 livres. Ici se place encore un phénomène peu connu et difficile à bien interpréter d'après des récits aussi lointains. Sur différentes parties du corps, principalement sur les parties saillantes, aux tempes, aux seins, au ventre, aux mollets apparaissaient des petits boutons placés *symétriquement* des deux côtés du corps, puis des plaques de couleur bleuâtre, et la peau se sphacélait; une petite plaie se creusait à peu près sans douleur et ne se comblait plus tard que très lentement. Les règles qui apparurent, sans grande difficulté, vers l'âge de quatorze ans amenèrent une modification : l'obésité et les troubles trophiques disparurent.

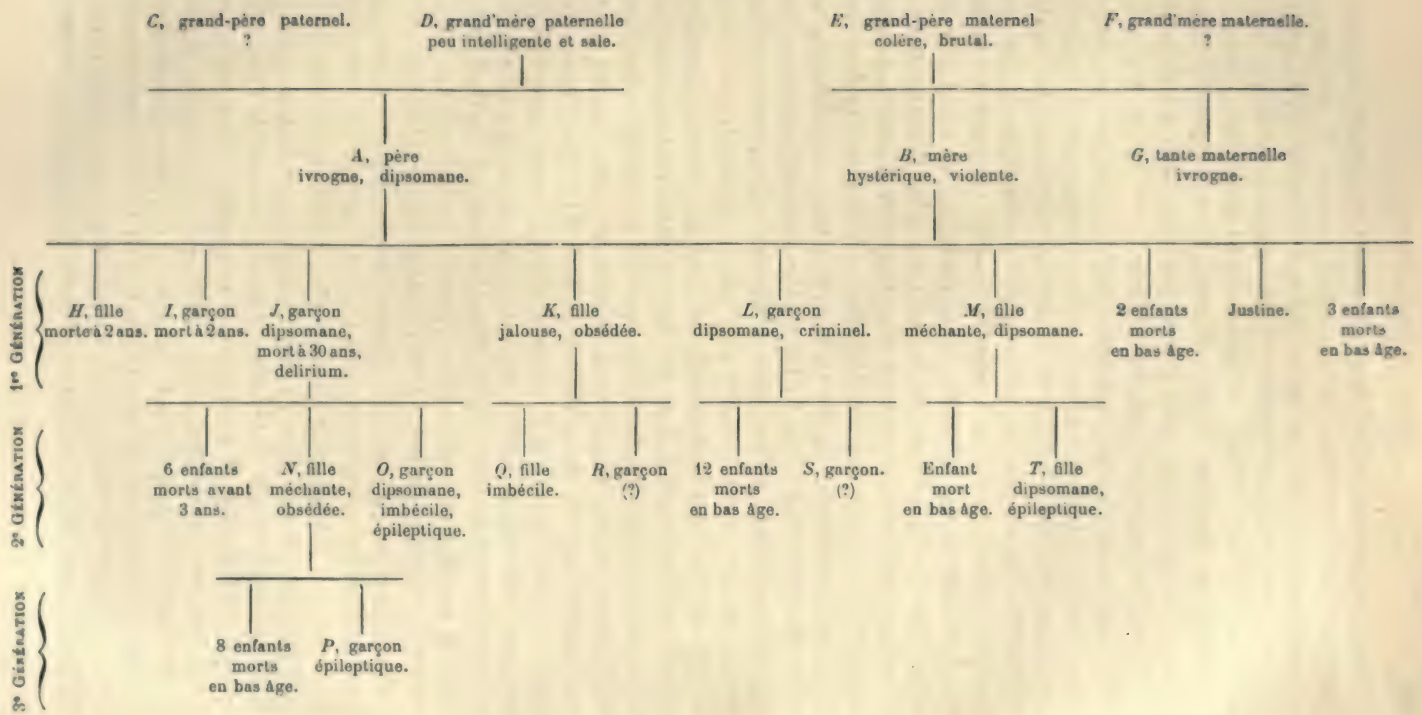
Mais déjà à ce moment, sans doute à cause du métier de garde-malade exercé par sa mère, Justine était obsédée par la crainte des maladies et de la mort. Des migraines, et même des délires qui semblaient inexplicables étaient provoqués par cette idée fixe que la jeune fille ne voulait pas encore avouer. La vue des deux cholériques donna le dernier coup à cette intelligence déjà fortement

ébranlée et précisa la nature de la maladie qui devait s'installer d'une manière définitive.

D'après ce récit bien abrégé, n'est-il pas évident que la maladie mentale remonte à la première enfance, qu'elle ne dépend ni de la fièvre typhoïde, ni de telle ou telle émotion particulière, mais d'une prédisposition générale de ce cerveau? Pour trouver l'origine de cette prédisposition évidente il faut remonter plus haut que la vie individuelle de la malade et examiner la famille à laquelle elle appartient.

La difficulté de recueillir des renseignements sur la famille des malade est très grande et il nous a fallu beaucoup d'efforts et de patience pour constituer le tableau ci-joint qui est bien incomplet. Les renseignements sur les grands-parents sont tout à fait insuffisants et deux individus R et S ont disparu ou du moins ne sont pas connus par les personnes que j'ai interrogées. Malgré ses lacunes ce tableau nous paraît instructif. Le père de Justine, A, était un ouvrier intelligent et laborieux, parvenu à établir une petite maison de commerce et à vivre avec une certaine aisance. Malheureusement il était ivrogne depuis sa jeunesse et à mesure qu'il avançait en âge, ce vice prenait de plus en plus les apparences d'une maladie. Il restait sans boire pendant des semaines et des mois, puis après une émotion, surtout après un chagrin, il partait et se saoulait pendant huit jours complets. Sa mort ne nous intéresse pas, il a succombé à la variole; mais son ivrognerie est-elle déjà de la dipsomanie, comme nous le verrons si nettement chez ses enfants? Il serait bien intéressant de savoir exactement ce qu'étaient ses parents et s'ils avaient déjà des troubles mentaux. On ne nous a rien dit de net sur le grand-père C, mais on affirme que la grand' mère D était une femme très peu intelligente et d'une saleté sordide. Jusqu'à présent la maladie mentale chez A et chez ses parents n'existe évidemment qu'en germe. Malheureusement A épouse une femme B qui présente une prédisposition analogue; elle tient de son père E des colères extrêmement violentes; celles-ci étaient, paraît-il, absolument identiques chez le père et la fille. B a cependant un peu compliqué les colères paternelles, car il lui arrive de perdre connaissance et de terminer ses rages par des convulsions; le vice paternel devient nettement maladif chez la fille et la brutalité se complique d'hystérie. Ces tares primitives sont en somme assez médiocres, mais elles ne sont pas restées isolées. L'union de ces deux personnes, l'une alcoolique et presque dipsomane, l'autre coléreuse et hystérique, aggrava énormément la prédisposition et amena la ruine, la mort de la famille.

Famille L.


C, grand-père paternel. ?
D, grand'mère paternelle peu intelligente et sale.
E, grand-père maternel colère, brutal.
F, grand'mère maternelle. ?
A, père ivrogne, dipsomane.
B, mère hystérique, violente.
G, tante maternelle ivrogne.
1re Génération
H, fille morte à 2 ans.
I, garçon mort à 2 ans.
J, garçon dipsomane, mort à 30 ans, delirium.
K, fille jalouse, obsédée.
L, garçon dipsomane, criminel.
M, fille méchante, dipsomane.
2 enfants morts en bas âge.
Justine.
3 enfants morts en bas âge.
2e Génération
6 enfants morts avant 3 ans.
N, fille méchante, obsédée.
O, garçon dipsomane, imbécile, épileptique.
Q, fille imbécile.
R, garçon (?)
12 enfants morts en bas âge.
S, garçon. (?)
Enfant mort en bas âge.
T, fille dipsomane, épileptique.
3e Génération
8 enfants morts en bas âge.
P, garçon épileptique.

Examinons en effet les descendants de ces deux personnes. Ils sont, au premier abord, très nombreux, car en un demi-siècle 46 personnes sont sorties de ce premier couple. On pourrait déjà remarquer la grande fécondité des femmes de cette famille qui ont 10 et 12 enfants; certains auteurs voient déjà dans cette grande fécondité, un signe de dégénérescence. Mais la fécondité dépend de trop de circonstances pour que nous insistions sur ce caractère, d'autres faits sont bien plus importants.

Nous sommes étonnés d'abord du grand nombre des enfants de cette famille qui meurent en bas âge, c'est-à-dire avant trois ans. 34 enfants sur 46, c'est-à-dire 74 0/0 (la moyenne étant au-dessous de 20 0/0), n'est-ce pas une proportion énorme, d'autant moins explicable que nous ne voyons dans la famille, ni excès de misère, ni grandes maladies transmissibles, ni tuberculose, ni syphilis? Comment donc ces enfants meurent-ils? Il est bien difficile de le savoir et les symptômes ne peuvent être indiqués que d'une façon fort vague. Évidemment, sur ces 34 morts, on doit compter des infections diverses, des diarrhées, des méningites. Mais nous croyons cependant que l'infection ne joue ici qu'un rôle secondaire et nous ne trouvons pas ridicule l'expression vulgaire dont se servait Justine en parlant de ses petits-neveux : « Ils sont à peine vivants, ils restent un an ou deux tout maigres et tout blancs... et puis ils s'éteignent comme des chandelles. » Ce qui nous porte à croire que cette mortalité est due au vice héréditaire, c'est qu'elle n'apparaît pas une fois comme un accident, mais va en augmentant à chaque génération successive. Dans la descendance de A et B (1re génération de notre tableau) nous comptons 7 enfants sur 12 morts dans la première enfance, c'est-à-dire 58 0/0, dans la génération suivante 19 sur 25, c'est-à-dire 76 0/0, dans la dernière génération 8 sur 9, 88 0/0. Vraiment si la quatrième génération vient au monde, ce qui nous paraît douteux, on peut prévoir qu'elle ne vivra pas longtemps.

Considérons maintenant les descendants de A et B qui ont survécu. Dans la première génération, nous voyons que tous les enfants vivants sont atteints, à des degrés plus ou moins forts, de la même maladie que Justine; ils ont tous l'esprit désagrégé et sont tourmentés par des impulsions et des obsessions. Le contenu seul de l'obsession diffère; il s'agit, chez K, d'idées fixes de jalousie, de colères aveugles et cruelles, chez J, d'impulsion à boire. Ces dernières impulsions sont maintenant absolument pathologiques : le malheureux perdait conscience dès le début de l'accès, buvait tout ce qu'il rencontrait, couchait sous les ponts et dans les ruisseaux, et se réveillait au bout de huit jours, ahuri et sans souvenirs. Il faisait « ses neuvaines »

quand il buvait, suivant l'expression de ses sœurs; il est mort de *delirium*. Enfin, L et M réunissent les deux vices fondamentaux de la race devenus les délires des descendants, ils sont dipsomanes et font aussi leurs « neuvaines », mais ils ont en plus des impulsions à la violence et même au meurtre.

Passons à la seconde génération, nous voyons les mêmes caractères de la famille, les obsessions et les violences chez N, la dipsomanie chez O et chez T. Mais nous voyons maintenant apparaître de nouveaux symptômes, voici les épileptiques et les imbéciles, O, Q, T, et à la dernière génération, il ne reste plus qu'un malheureux garçon épileptique qui ne relèvera guère la famille déchue. L'histoire de cette famille est absolument identique à celles qui ont servi à établir la théorie de Morel sur les dégénérescences définitives d'une race. Heureusement, l'évolution est loin d'être toujours aussi fatale. Il semble vraiment que les familles aient des maladies comme les individus, maladies quelquefois passagères et qui frappent seulement une ou deux générations ou maladies graves qui, après quelques générations débiles, amènent la mort de la race. Dans le cas que nous étudions, les deux maladies qui étaient légères dans les deux familles primitives, se sont réunies et ont formé une maladie mortelle.

Cette description sommaire ne nous a pas trop éloigné de notre sujet, car il nous semble que Justine devient bien plus intelligible quand elle est replacée dans son milieu. On ne peut plus songer à rattacher sa maladie à quelque cause accidentelle, émotion ou fièvre typhoïde, quand on voit tous ses parents qui n'ont pas eu les mêmes accidents, présenter les mêmes symptômes. Il est probable que la lésion psychologique fondamentale est la même chez tous les membres de cette famille; sous l'influence de l'hérédité et de l'intoxication alcoolique, les fonctions supérieures du cerveau, les fonctions de synthèse actuelle, diminuent et disparaissent. L'état cérébral de Justine est une étape dans ce chemin conduisant aux imbéciles qui terminent la famille, et il n'est pas faux de dire que l'origine d'une semblable maladie, c'est la dégénérescence mentale.

Cette dégénérescence a pris ici une forme spéciale qui peut se rencontrer dans d'autres circonstances et que nous avons appelée la désagrégation de l'esprit. Enfin, il s'agit ici d'une variété particulière de désagrégation psychologique. Les phénomènes psychologiques mal synthétisés ont une tendance à se disposer en deux groupes nettement distincts l'un de l'autre. Nous avons constaté des anesthésies, des amnésies, des actes subconscients, des somnambulismes, etc. Sans doute, la séparation n'est pas toujours absolument aussi nette

que dans les cas typiques, mais elle est suffisamment marquée. Cette désagrégation mentale revêt ici la forme de l'hystérie. En un mot, nous avons affaire à une désagrégation mentale d'origine héréditaire à forme hystérique.

Nous pouvons aussi, d'après ces nouveaux renseignements, apprécier mieux les effets de notre traitement. Nous sommes loin de considérer ces maladies héréditaires comme incurables et désespérées. Les maladies de la race peuvent se guérir comme les maladies de l'individu et dans d'autres tableaux généalogiques, nous voyons la famille se rétablir après avoir été gravement atteinte pendant une ou deux générations. Mais nous savons du moins que la maladie dépasse l'individu, qu'elle a une évolution à longue échéance et ne peut guère être transformée par quelques remèdes appliqués momentanément à une seule personne. Il n'est pas vraisemblable qu'une malade comme Justine puisse guérir complètement d'une maladie aussi ancienne et aussi profonde. Après avoir décrit les progrès énormes et incontestables de cette personne, il faut, pour apprécier sainement les procédés employés, constater les lacunes et les lésions qui subsistent.

Le véritable signe de la guérison d'une maladie, c'est le départ du médecin que l'on renvoie avec plaisir; malheureusement ce signe n'existe pas chez les malades dont nous nous occupons, ils sont toujours incapables de renvoyer leur médecin. Tous les progrès que nous avons décrits dans l'état mental de Justine, ne sont obtenus et maintenus que par l'influence continuelle que nous exerçons sur elle. Cette influence exercée par le médecin sur les malades, nous paraît capitale dans ces perturbations de l'esprit, elle forme un caractère pathognomonique de certaines aliénations. Sans étudier ici ce phénomène d'une façon générale, rappelons seulement de quelle manière Justine peut arriver à paraître raisonnable.

Quand Justine arrive nous voir, elle est souvent dans un état pitoyable, elle vient d'avoir des attaques plus ou moins graves, elle est obsédée par des idées fixes anciennes qui ont réapparu ou par des idées fixes nouvelles qui viennent de s'installer. Elle a renoncé dans les derniers jours à ses travaux habituels, car elle n'était plus capable de tant d'efforts, elle reste sans rien faire et sans rien comprendre; la mémoire est disparue, la sensibilité diminuée, le sens visuel altéré de différentes manières. Enfin Justine se sent *isolée*, sans soutien, et se laisse aller au désespoir.

Tous ces troubles dépendent en partie d'un fait très grave sur lequel on ne saurait trop insister, le besoin du somnambulisme.

D'une part, le somnambulisme est analogue aux attaques et les remplace, il semble que la seconde existence doive nécessairement se développer sous quelque forme, et comme on lui interdit une manifestation, elle tend à se produire sous une autre. D'autre part, ces sujets si disposés à l'habitude et à l'automatisme ont pris l'habitude et par conséquent le besoin intense d'être endormis. Ce besoin, qu'il ne faut jamais laisser naître sans nécessité médicalement constatée, nous semble tout aussi dangereux que le besoin de la morphine, et il provoque en partie les troubles que nous constatons chez la malade à son arrivée. Mais il y a, croyons-nous, encore un autre besoin qui se manifeste même chez les sujets de ce genre que l'on n'endort pas, c'est le besoin de se confesser, d'être grondés, d'être dirigés. Ce besoin est d'une violence étonnante, il se retrouve au plus haut degré chez tous les hystériques, chez les neurasthéniques, chez les douteurs, les obsédés, etc., chez tous les individus dont la volonté personnelle est très affaiblie. Justine ne veut pas seulement être endormie, elle veut être suggestionnée, pour qu'une autorité extérieure domine et règle tous ses phénomènes psychologiques qu'elle se sent incapable de diriger.

Après la séance employée à toutes les recherches et les opérations qui ont été décrites, quelques malades sont immédiatement rétablies. Il n'en est pas ainsi chez Justine : la lutte contre les idées fixes, les attaques plus ou moins arrêtées dans leur développement qui ont troublé le somnambulisme l'ont épuisée et malgré toutes sortes de précautions elle reste très fatiguée après la séance. Ce malaise se prolonge une demi-journée ou une journée entière et l'état de bien-être commence. Justine n'a plus d'idées fixes, se sent énergique, capable de volonté et d'attention; elle travaille régulièrement, étudie avec attention et se sent pleine de confiance : « Il me semble que l'on m'a mis un tuteur, je ne suis plus seule. »

Ce sentiment d'un « soutien » répond à des faits psychologiques très nets que nous ne pouvons analyser ici. La pensée du « directeur de conscience » persiste dans l'esprit de ces malades à leur insu. J'ai essayé de reproduire une expérience des psychologues anglais, le « crystal-gazing », chez une malade, Marguerite, pendant cette période de confiance qui suivait les somnambulismes. On sait que dans cette expérience, les sujets regardent fixement dans un miroir ou une boule de verre et ont des hallucinations visuelles en rapport avec leurs rêves oubliés, avec leurs phénomènes subconscients. Quand Marguerite regardait dans cette boule pendant les journées consécutives au somnambulisme, elle y voyait mon portrait; au contraire, si elle regardait de la même manière un mois plus tard, dans

les journées d' « isolement » qui précédaient le somnambulisme, elle ne voyait que les images de ses rêves. Cette hallucination ne dépendait pas de ses pensées conscientes, car dans la deuxième période, elle désirait me revoir et pensait à moi bien plus que dans la première. Cette influence latente est plus curieuse encore chez Justine et se manifeste plus spontanément par des hallucinations. Justine, en marchant dans les rues, se trouve devant la porte d'un hôpital et, suivant sa mauvaise habitude, elle pense à la mort, s'effraye et veut faire un grand détour pour éviter de passer devant la porte. Mais voici un obstacle imprévu, elle me voit subitement au milieu de la chaussée : « C'était bien vous, aussi vrai que maintenant, vous me barriez le passage; vous m'avez forcée à passer tout près de la porte, et quand la porte a été franchie, vous vous êtes mis à rire et je ne sais pas où vous avez été. » Dans d'autres circonstances, ce sont des hallucinations auditives, elle m'entend lui faire des reproches et cela si vivement qu'elle se retourne et demande si je suis là. Il lui arrive d'entreprendre avec moi des colloques de ce genre bien extraordinaires; elle me demande conseil et il paraît que je réponds fort bien. Le plus curieux c'est que ces conseils ne sont pas toujours la répétition de ce que je lui ai dit en somnambulisme. Il s'agit de questions nouvelles dont je n'ai jamais parlé : heureusement elle ne me prête ainsi que des paroles très sages. Une semblable direction, même si elle a pour résultat la santé apparente, est encore un fait singulièrement pathologique.

Sans doute Justine arrive par le travail intellectuel à augmenter sa puissance d'attention, à synthétiser un peu mieux ses phénomènes; mais ce résultat n'est obtenu qu'au prix d'un effort énorme et continuel. Elle est constamment, si nous pouvons faire une semblable comparaison, dans l'état où nous sommes nous-mêmes quand nous avons à préparer un concours ou à écrire un ouvrage compliqué. Il lui faut pour la vie pratique, pour les perceptions banales, autant d'efforts qu'aux autres hommes pour faire une œuvre originale et difficile. Aussi est-il bien naturel qu'elle se fatigue et se décourage : « Je sais bien que si je cesse de travailler je vais devenir folle, mais c'est si fatigant et je n'en puis plus! » Les phénomènes automatiques envahissent de nouveau; le besoin de direction, d'encouragement est de nouveau aussi fort et il faut que Justine retourne chez son médecin.

Ce besoin continuel d'une direction morale peut prendre bien des formes différentes, ce sera la passion somnambulique des hystériques, le désir d'une affirmation étrangère chez les douteurs ou simplement le besoin d'une affection, la crainte de la solitude, etc. Son

étude est fort intéressante, car il nous permet de pénétrer d'une façon presque expérimentale dans l'analyse des sentiments moraux, mais il n'en forme pas moins une des grandes difficultés de la thérapeutique mentale. Dans certains cas, on peut dire qu'il rend toute thérapeutique de ce genre absolument impossible. Bien des malades que nous avons connus peuvent théoriquement être guéris, mais il faut se dévouer à eux et les remonter continuellement au moins une fois par jour. De telles séances sont fatigantes, elles ne sont pas toujours intéressantes et surtout elles sont extrêmement longues. De pareils traitements sont pratiquement impossibles.

Après avoir cherché à prendre la direction de l'esprit du malade, nous en arrivons à un nouveau problème, réduire cette direction au strict nécessaire, c'est-à-dire espacer les séances que l'on consacre au malade. Il est très rare que ce dernier problème soit résolu d'une façon complète et nous ne comptons qu'un petit nombre de malades que nous ayons pu abandonner à peu près complètement à eux-mêmes. Chez quelques-uns, et chez Justine en particulier, le problème est partiellement résolu, quand on arrive à espacer un peu les visites du malade.

Au début de mes études, il était nécessaire de voir Justine fréquemment plusieurs fois par semaine, puis une séance par semaine a pendant longtemps été suffisante. Nous sommes parvenu, non sans peine, à n'accorder à la malade qu'une confession par mois, et depuis un an elle supporte bien ce régime. Mais nous n'avons pas pu aller plus loin : dernièrement après avoir essayé d'écarter les séances de six semaines, nous avons vu réapparaître bien des mauvais symptômes. Il faut reconnaître cependant, que réglées de cette manière les visites de Justine ne sont pas trop nombreuses. Que de malades atteints d'affections organiques ou d'infirmités ont besoin d'un chirurgien ou d'un médecin tous les mois! Mais il n'en est pas moins vrai que cette personne, en raison de sa faiblesse cérébrale héréditaire, ne se rétablit pas d'une manière complète, elle reste une infirme. Notre excellent maître M. Jules Falret nous a raconté une anecdote que l'on comprenait peu autrefois et qui nous semble s'éclaircir par mes études. Le grand aliéniste de Rouen, Morel, avait entrepris le traitement d'une femme aliénée par les procédés du magnétisme animal et par l'influence morale. Il réussit merveilleusement et put faire sortir la malade de l'asile, mais il la voyait revenir très fréquemment et n'était pas mécontent de ces visites répétées qui lui permettaient de constater le bon effet de ses soins. Morel vint à mourir, et quinze jours après, la malade, complètement délirante, dut être de nouveau enfermée dans l'asile, cette fois d'une façon définitive. Nous espérons

que pareil accident n'arrivera pas trop tôt à nos malades, mais nous voyons facilement que si pour une raison ou une autre elles étaient abandonnées, elles retomberaient très rapidement. Cette limite de l'action thérapeutique, cette impuissance où nous sommes de transformer définitivement la pensée des sujets vient confirmer nos études sur l'origine de la maladie. La lésion héréditaire est trop profonde, elle se forme au travers de plusieurs générations, elle ne peut aussi se réparer que lentement grâce à des générations nouvelles; dans le cours de la vie individuelle, elle peut être plus ou moins palliée et non guérie.

Il est inutile d'insister sur ces remarques générales qui seraient mal justifiées par l'étude d'une seule malade : nous n'avons voulu faire qu'une observation. Elle nous a permis de confirmer d'anciennes remarques sur les phénomènes hystériques et en particulier sur les phénomènes de l'aboulie. Elle nous a montré quelques détails nouveaux et non sans importance sur les idées fixes et leur traitement. Peut-être n'est-elle pas non plus sans intérêt pour la psychologie : la nature de certaines idées, leur systématisation, leur désagrégation, leur réduction à des phénomènes partiels et incomplets nous semblent s'appliquer à l'interprétation de l'esprit sain aussi bien qu'à celle de l'esprit malade. La pédagogie et la morale ne peuvent pas se désintéresser de ces faits qui nous montrent la puissance du travail intellectuel, le progrès de l'attention, le besoin de sympathie et de direction. C'est en réunissant des observations de ce genre que l'on parviendra à comprendre un peu plus l'esprit malade et l'esprit qui semble bien portant.

Dr Pierre Janet.

L'INERTIE MENTALE

ET LA LOI DU MOINDRE EFFORT

La physique nous démontre qu'aucun corps ne se meut si le mouvement ne lui est communiqué, par une voie ou par une autre, du dehors; la chimie nous démontre que les phénomènes chimiques sont impossibles si un courant de mouvement moléculaire ne vient troubler les vibrations des atomes provoquant entre eux des nouveaux arrangements, que ce mouvement soit sous forme de lumière, de chaleur, d'électricité ou d'action mécanique (choc, pression). De même un corps en mouvement s'arrêté, une substance chimique devient inactive lorsque cette quantité de mouvement communiqué a été entièrement consommée, car aucun phénomène n'est éternel. C'est la loi bien connue qu'on nomme *loi d'inertie*; mais tandis que cette loi est en général censée régler seulement les phénomènes de la matière, elle règle aussi les phénomènes de l'esprit et est susceptible d'application même dans le champ des sciences psychologiques [1].

Le cerveau, en effet, pour entrer en action et produire des images, des idées, des émotions, doit être pour cela pourvu de mouvement; car un état de conscience est, de même que tous les autres phénomènes naturels, une dépense de force, de cette espèce particulière de force que nous appelons *nerveuse*, faute de savoir rien de plus précis sur elle, mais qui selon toutes les probabilités doit en dernière analyse se réduire au mouvement : et la voie par laquelle tout ce courant de mouvement et de vie vient aboutir au cerveau, ce sont les sens. Il est vrai que souvent il nous paraît que des images, des idées, des émotions se produisent en nous par elles-mêmes; mais c'est une illusion engendrée par l'ignorance de la cause qui a éveillé tel ou tel autre état de conscience. Nous prêtons en général très peu d'atten-

1. Le mérite d'avoir introduit l'idée de l'inertie en psychologie revient, comme on sait, à M. Lombroso, qui s'en servit pour expliquer l'inné conservatisme humain. Dans cette étude, je propose une nouvelle application de cette idée qui me paraît très féconde.

tion à tout ce qui se passe en nous; ainsi, souvent, en voyant seulement l'effet sans avoir perçu la cause, nous croyons qu'elle n'existe pas; comme sans les recherches de la chimie nous serions portés à croire que certaines combinaisons chimiques se font par elles-mêmes, et non pas par effet de la lumière et de l'électricité. « L'activité cérébrale, écrit très bien M. Beaunis, en un instant donné représente un ensemble de sensations, d'idées, des souvenirs, dont quelques-uns seulement sont saisis par la conscience d'une façon assez forte pour que nous en ayons une perception nette et précise, tandis que les autres ne font que passer sans laisser des traces durables; les premiers pourraient être comparés aux sensations nettes et distinctes que donne la vision dans la région centrale de la tache jaune, les autres aux sensations indéterminées que fournit la périphérie de la rétine. Aussi arrive-t-il très souvent que dans un processus psychique composé d'une série d'actes cérébraux successifs, un certain nombre de chaînons successifs vient à nous échapper... Il me paraît très probable que la plus grande partie des phénomènes qui se passent ainsi en nous se passent à notre insu ; ce qu'il y a d'important, c'est que ces sensations, ces idées, ces émotions auxquelles nous ne faisons aucune attention, peuvent cependant agir comme excitant sur d'autres centres cérébraux et devenir ainsi le point de départ ignoré de mouvements, d'idées, de déterminations, dont nous avons conscience [1]. »

Mais les expériences hypnotiques nous démontrent très bien que si les excitations produites par les sensations viennent à manquer, le cerveau entre dans un état d'inertie absolue. « D'après ce que j'ai observé — écrit M. Beaunis — je serais porté à croire que pendant le sommeil hypnotique, il y a un repos absolu de la pensée, tant que des suggestions ne sont pas faites. Quand on demande à un sujet placé dans le sommeil hypnotique — et j'ai fait cette demande bien des fois : A quoi pensez-vous? presque toujours on a cette réponse : *A rien.* Il y a donc un *véritable état d'inertie* ou plutôt de repos intellectuel, ce qui s'accorde bien du reste avec l'aspect physique de l'hypnotisé : le corps est immobile, le masque impassible; la figure a même une expression de calme et de tranquillité qu'elle atteint rarement dans le sommeil ordinaire; il n'y a certainement ni rêves ni pensées d'aucune sorte, car les sujets qui se rappellent si bien, une fois endormis de nouveau, tout ce qui s'est passé dans un sommeil antérieur ne se rappellent rien d'un sommeil hypnotique dans lequel il ne leur a pas été fait de suggestions [2]. »

1. Beaunis, *Physiologie*, 2e éd., p. 1351.
2. Beaunis, *L'expérimentation en psychologie par le somnambulisme provoqué* (*Revue philosophique*, août 1885).

Certains faits pathologiques peuvent aussi être cités à l'appui de cette théorie, qui voit dans la sensation la cause première de toute vie mentale; surtout le cas observé par Strumpell d'un malade frappé d'anesthésie dans tous les organes des sens, excepté l'œil droit et l'oreille gauche. Lorsque M. Strumpell fermait l'oreille et l'œil sensibles du malade, en ôtant ainsi toute communication avec le monde extérieur, le malade cherchait en vain à provoquer des impressions acoustiques en frappant des mains; puis après deux ou trois minutes les mouvements cessaient, la respiration et le pouls devenaient plus tranquilles; toute vie psychique s'était éteinte dans le cerveau du malade, plongé dans un sommeil profond [1].

Lorsqu'il n'est pas ébranlé par les sensations, le cerveau se trouve donc dans un état d'inertie absolue. Or c'est sur cette inertie que les sensations viennent agir de même que les courants électriques ou les rayons du soleil agissent sur les atomes d'une substance chimique, en déterminant une nouvelle activité. Ce phénomène peut être observé en sa forme la plus simple dans la *dynamogénie*, c'est-à-dire dans cette excitation psychique générale que produisent des sensations très fortes. Tout le monde connaît par expérience les effets psychiques d'une musique ou d'un paysage rempli de lumière; les images, les idées, les sentiments qui occupent dans le moment le champ de la conscience augmentent de vivacité : mais aujourd'hui, après les expériences de M. Féré, nous pouvons donner la démonstration scientifique de ce phénomène, si commun. « Toutes les sensations, écrit M. Féré, s'accompagnent d'un développement d'énergie potentielle qui passe à l'état cinétique et se produit par des manifestations motrices susceptibles d'être mises en évidence même par des procédés assez grossiers, comme la dynamométrie [2]. » M. Binet, étendant ses recherches à un champ vraiment psychologique, trouva que, si après avoir récité des vers à des sujets hypnotisés, il les réveillait et leur demandait si aucun souvenir ne leur en était resté, presque tous déclaraient ne s'en souvenir nullement; mais s'il leur montrait un disque rouge, quelques débris de vers retournaient à la mémoire. De même certains sujets, absolument rebelles à toute suggestion hypnotique, s'y prêtaient plus facilement si on leur montrait le disque rouge; et par le même moyen M. Binet réussit à donner une force nouvelle à des anciennes suggestions qui avec le temps allaient faiblissant. Dans tous ces cas, il est évident que la sensation agit comme agirait une substance chimique, l'alcool par

1. Stefani, *Fisiologia dell' encefalo*, p. 314.
2. Féré, *Sensation et mouvement*, Paris, 1877, p. 51.

exemple, en augmentant l'activité cérébrale : il est donc probable que la fonction de la sensation dans ce processus psychique est analogue à celle des forces physiques dans les combinaisons chimiques : c'est-à-dire qu'en communiquant du mouvement moléculaire au cerveau, elle ébranle l'inertie mentale et rend possibles ou augmente les phénomènes de la pensée.

*
* *

La loi des associations mentales qui est la loi suprême de l'esprit humain peut, elle aussi, être à un certain point de vue ramenée à cette loi plus générale de l'inertie mentale. Une image, une idée, une émotion ne restent pas éternellement dans le champ de la conscience ; une image, très vive lorsque la sensation est encore récente, pâlit peu à peu ensuite; une idée, qui au moment où elle est pensée occupe toute notre attention, est ensuite oubliée ; une émotion même, si elle est très intense, ne durera pas éternellement et finira par s'éteindre. Combien d'états de conscience disparaissent ainsi chaque jour dans le gouffre de l'oubli toujours béant au milieu de notre esprit? C'est toujours la loi de l'inertie : de même qu'un corps ne demeure pas éternellement en mouvement, de même qu'une substance chimique finit par devenir inactive, un état de conscience, étant une transformation d'énergie, disparaît lorsqu'il a consommé la quantité initiale d'énergie dont il était pourvu.

Mais un état de conscience éteint n'est pas absolument perdu pour l'esprit. Il peut revivre, de deux façons. Il peut revivre d'une façon directe, si l'excitation qui l'a produite, vient agir de nouveau : ainsi par exemple une image pâlie revit, si la sensation vient de nouveau frapper nos sens. Mais un état de conscience peut aussi, et c'est le cas plus fréquent, revivre d'une façon indirecte, par association ; et c'est justement ce phénomène de l'association mentale qui, comme j'ai dit, peut être ramené aux phénomènes de l'inertie et du mouvement communiqué.

Quelque étrange que puisse paraître tout à coup ce rapprochement entre la loi de l'inertie et la loi des associations mentales, il est justifié par ce fait que *les associations mentales de toute espèce ont toujours leur dernier point de départ dans une sensation*, c'est-à-dire que *les processus associatifs sont toujours déterminés, dans leur première origine, par une sensation*. Certainement, dans la vie psychique ordinaire, dans l'enchevêtrement infini de nos états de conscience, outre les images, les émotions et les idées qui sont éveillées par les sensations, il y a des images, des émotions et des idées

qui sont éveillées par d'autres images, d'autres émotions, d'autres idées, auxquelles elles étaient associées : mais c'est là seulement un enchaînement plus compliqué d'associations, car si on remonte au premier chaînon de la série, c'est-à-dire à l'image, à l'émotion, à l'idée qui ont éveillé par association les autres images, les autres émotions et les autres idées, on trouve toujours que leur reviviscence a été déterminée par une sensation.

Tout le monde en effet sait par expérience que nous ne sommes nullement maîtres de nos sentiments ; ils naissent, se développent, s'éteignent et surtout se réveillent d'une façon capricieuse, sans règle apparente et indépendamment de notre volonté. Or la cause de ce fait est que les émotions sont réveillées par les sensations auxquelles elles étaient jadis associées, et qui se représentent accidentellement selon le hasard des probabilités. En effet, il existe un certain nombre de processus psychologiques par lesquels on peut réveiller à plaisir et jusqu'à un certain point les émotions passées et qui consistent tous à provoquer le retour d'une sensation qui ayant été jadis associée à l'émotion, peut la faire revivre, bien qu'en général plus faible.

Ainsi nous ne pouvons pas à notre volonté ressentir un plaisir ou une douleur qui occupèrent jadis notre esprit; mais la vue des lieux dans lesquels ces sentiments furent éprouvés par nous, les réveille de nouveau, plus faibles et même contre notre volonté. Souvent la rancune contre un ennemi qui nous a fait du mal s'évanouit avec le temps; toutefois si nous rencontrons un homme qui ait avec lui une certaine ressemblance, nous éprouvons une espèce de répulsion involontaire contre celui-ci : ce sont les anciens sentiments de haine que la sensation optique de la figure de l'ennemi à laquelle ils étaient associés a réveillés. A la Côte des Esclaves, par exemple, les indigènes font responsables d'une offense qu'ils ont reçue tous les hommes de la même couleur que l'offenseur; ainsi certains missionnaires français y furent tracassés, seulement parce qu'un blanc — et non pas un Français ou un missionnaire — leur avait fait du mal auparavant [1]; c'est-à-dire que les sentiments de haine s'associent non pas avec une idée, celle de la nationalité ou de la qualité personnelle, mais avec une sensation, la sensation de la couleur de la peau, qui seule peut les réveiller.

De même les sentiments d'amour pour une personne, qui sommeillent lorsque leur objet est loin (*lontano dagli occhi, lontano dal cuore,* dit un proverbe italien) par défaut d'excitation, se réveillent tout à coup si un portrait, une lettre ou quelque chose qui lui appar-

1. Bouche, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885.

tenait nous tombe sous la main ou sous les yeux : qui n'a éprouvé au moins une fois dans sa vie et dans des circonstances pareilles une espèce d'attendrissement soudain et foudroyant, qui n'est autre chose que le réveil de nos sentiments d'affection provoqué par le retour d'une sensation à laquelle ils avaient été associés ? Voilà quelle est l'origine de ce fétichisme de l'amour si commun, par lequel des bibelots, des vétilles, qui appartinrent jadis à la personne aimée sont conservés comme des trésors ou des reliques : c'est qu'en regardant, en touchant, en baisant ces objets, les sensations optiques et tactiles réveillent par association toutes les émotions de l'amour que la seule idée et la seule image de la personne aimée seraient impuissantes à exciter.

Même à ce propos les expériences hypnotiques nous montrent la nécessité de ce rapport entre la sensation et la réviviscence des émotions, sous une forme plus simple et plus claire. On peut en effet changer la personnalité d'un sujet hypnotisé (c'est-à-dire l'ensemble de ses idées et de ses sentiments) en lui donnant un objet qui soit en quelque rapport avec la personnalité qu'on veut réveiller en lui ; ainsi si on pose dans ses cheveux un peigne, le sujet croit être une femme, si on lui donne une épée, il devient soldat, si on lui pose une plume sur l'oreille, il devient un employé ; lorsqu'il porte tous ces objets ensemble, il est à la fois femme, soldat, employé et il perd toutes ces personnalités successivement, si on lui ôte les objets. C'est donc une sensation, la sensation de l'objet donné qui peut réveiller un nombre extraordinaire d'états de conscience, idées et émotions, qui lui étaient associés : ôtez la sensation, les états de conscience disparaissent [1].

Un autre processus psychologique bien connu qui sert à produire la réviviscence des émotions passées est le procédé qu'on pourrait appeler *physionomique*. Si vous exprimez avec la *physionomie*, écrit M. Maudsey, une émotion, la rage par exemple, l'étonnement, la méchanceté, cette émotion se réveillera dans votre esprit ; il vous sera même impossible d'éprouver dans ce moment une émotion autre que celle que vous exprimez avec le visage [2]. M. Espinas a remarqué que les chats, les chiens, les singes jouant à se mordre, à se frapper, finissent par s'enrager et se battre : or les hommes ne sont pas, à ce point de vue, beaucoup différents des autres animaux. Même cette fois les expériences hypnotiques nous montrent le phénomène réduit à une merveilleuse simplicité, dans la *suggestion par*

1. Ottolenghi e Lombroso, *Nuovi studi sull' ipnotismo e la credulita*, Torino, 1889.
2. *L'esprit et le corps.*

attitude que Braid a découverte. « Si on met un sujet dans l'attitude de la prière, écrit M. Beaunis, par ce seul fait et sans besoin d'aucun mot on lui suggère l'idée de la prière et on provoque des hallucinations et des actes qui sont en rapport avec cette idée. Il y a donc une relation étroite entre un mouvement, même communiqué, et les idées et les sentiments dont ce mouvement est l'expression [1]. » Dans ce cas, ce sont les sensations musculaires produites par la contraction des muscles servant à exprimer l'émotion qui la réveillent, ayant été associées à cette émotion un grand nombre de fois.

La réviviscence d'une émotion éteinte est donc toujours déterminée en dernière analyse par une sensation.

De même que les émotions, les idées sont en dernière analyse réveillées toujours par des sensations. Si nous passons de nouveau par un lieu où une certaine idée nous vint à l'esprit, nous nous ressouvenons souvent de cette idée; si nous touchons des doigts le nœud que nous avons fait au coin du mouchoir, nous nous souvenons de la pensée qui était présente à notre esprit, pendant que nous nouions le mouchoir; si nous regardons un livre, beaucoup des idées oubliées que nous y avions puisées nous reviennent à l'esprit. Une idée est donc toujours rappelée par une sensation, avec laquelle elle a été associée dans l'expérience antérieure; bien que souvent ce rapport soit plus compliqué et difficile à découvrir, une idée pouvant être réveillée par une autre idée associée, qui à son tour a été réveillée par une sensation. Dans ce cas nous avons une chaîne d'idées associées, dont l'une réveille l'autre, mais dont la première a été excitée par une sensation.

Il y a sans doute des personnes chez lesquelles les émotions et les souvenirs peuvent durer longtemps, même après que la cause excitatrice n'agit plus; mais cela revient seulement à dire que chez ces personnes les états de conscience étant très intenses, il faut beaucoup de temps pour consommer la quantité d'énergie dont ils sont pourvus à leur origine. Mais ces états de conscience, bien que très intenses et vifs, ne pourront pas durer éternellement; et lorsqu'ils seront éteints, ils ne pourront être réveillés que par une sensation à laquelle ils aient été associés auparavant.

Si nous comparons à présent ces conclusions avec les dernières théories de la psycho-physique, ce rapprochement entre la loi d'inertie et la loi des associations mentales nous paraîtra entièrement justifié. Une sensation est selon l'hypothèse la plus probable

1. *Op. cit.* — Richet, *L'homme et l'intelligence*. Paris, 1884.

au point de vue physique un mouvement moléculaire : or elle devient toujours en dernière analyse le point de départ de la réviviscence des images, des émotions, des idées de toute espèce, en somme, d'états de conscience, parce qu'elle apporte de nouveau à ces états de conscience l'énergie et le mouvement moléculaire qu'ils avaient consommé, comme la lumière et l'électricité apportent de nouveau du mouvement et de l'énergie à la substance chimique. L'association mentale serait donc considérée sous son aspect le plus général, un phénomène de mouvement communiqué : ce qu'il y a de spécial en elle — c'est-à-dire ses formes différentes — sont déterminées par la direction que suit ce mouvement, et pour le produire entrent en action beaucoup de facteurs. Ainsi selon l'hypothèse de Münsterberg, lorsque deux groupes ganglionaires du cerveau sont excités dans le même temps, il est probable qu'il s'établit entre ces deux points du cerveau une communication par laquelle les deux excitations qui ne sont au fond que mouvements moléculaires tendraient à s'équilibrer. Si ensuite l'un des deux groupes est de nouveau excité, un petit courant de mouvement moléculaire tendrait à s'écouler par l'ancienne voie de communication, suivant, d'après une loi bien connue, la ligne de la moindre résistance [1]. Mais pour cela il faut qu'une sensation vienne porter du dehors cette énergie et ce mouvement moléculaire, qui redonne la vie aux états de conscience épuisés, de même qu'il faut une impulsion du dehors pour qu'un corps se déplace ou pour qu'une combinaison chimique ait lieu.

L'impulsion à la vie psychique nous vient en somme toujours du dehors; elle n'a pas origine en nous, par une production automatique et spontanée. Ce serait l'absurde mathématique du mouvement perpétuel ou l'absurde psychique de la création *ex nihilo* de la force, appliqué à la psychologie. « Il est très rare, écrit M. Granger, que l'esprit soit entièrement enseveli en soi-même et que des nouvelles combinaisons aient lieu entre les éléments mentaux en dehors des influences extérieures. L'état des organes des sens extérieurs, les changements produits par les excitations du milieu, l'état des organes des sens intérieurs fournissent toujours de temps en temps des nouveaux points de départ aux processus associatifs. L'habitude à la méditation peut servir à restreindre l'action des influences extérieures; mais elle ne peut pas les annuler. Pour cela la *pensée pure* est une chimère [2]. »

1. Munsterberg, *Beiträge zur experimentelle Psychologie*, I, 129.
2. Granger, *Psychology*, London, 1891, p. 88.

A côté des phénomènes de l'inertie mentale, on peut étudier un autre phénomène psychologique, qui a été jusqu'ici très peu observé, mais dont l'influence sur toute l'évolution humaine est très considérable, et dont l'action se trouve souvent jointe à celle de la loi d'inertie. Ce phénomène est celui qu'on pourrait appeller *loi du moindre effort*. L'homme, d'après la loi de l'inertie, reçoit du dehors l'impulsion à la vie psychique ; mais cette impulsion reçue, il cherche, toujours d'après la loi du moindre effort, à accomplir l'effort mental le plus petit. La loi de l'inertie règle la production des états de conscience, la loi du moindre effort règle leur activité.

L'homme n'aime pas le travail, ni le travail des muscles, ni le travail du cerveau. Je dirai presque que l'horreur du travail est un des phénomènes les plus saillants de la psychologie humaine.

La chose que l'homme a maudite avec plus d'amertume, aux débuts de la civilisation, a été justement le travail. En hébreu le même mot *assab* a la signification de *travail* et de *douleur*; en grec πενομαι = s'efforcer, travailler, souffrir; πενία = pauvreté ; πείνα, faim; πόνος, souffrance, qui tous sont dérivés de la même racine. Le mot français *travail* a un frère dans le mot italien *travaglio*, qui veut dire souffrance; et le mot italien *lavoro* (= travail) a été engendré par le mot latin *labor*, dont la signification était celle de douleur. Quel est le châtiment que les anciens Juifs prétendent avoir été donné par Dieu à l'homme à cause de sa désobéissance? Le travail. Le goût des sauvage pour l'oisiveté est si connu, d'après un tel nombre de témoignages des voyageurs, qu'il est presque inutile de donner beaucoup de faits sur ce point; il suffit de rappeler que presque partout l'homme a chargé la femme des travaux les plus pénibles, ne s'occupant pour son compte que de la chasse et de la guerre, c'est-à-dire se réservant les activités auxquelles sont liés les plaisirs du succès et de la vanité satisfaite.

La civilisation a sans doute réussi à faire contracter l'habitude du travail musculaire à la grande majorité des hommes; celle-ci a été même une de ses conquêtes les plus brillantes ; mais combien elle a coûté cher, cette conquête! Il a fallu l'échafaud, la misère, l'esclavage pour habituer l'homme à porter ce fardeau; et même aujourd'hui la victoire est loin d'être complète. « La plus grande partie des hommes, écrit M. Spencer, ne travaille que parce qu'elle y est contrainte par la nécessité. » Il y a des classes sociales entières dont tout l'effort est dirigé à se soustraire à la loi du travail, tels que les criminels, les vagabonds, les prostituées; le goût de l'oisiveté est même un caractère qu'on trouve toujours dans toutes les formes de dégénération; car l'amour du travail étant une des formations

plus récentes de l'évolution psychique est aussi une des premières à disparaître dans les cas pathologiques. Enfin ceux qui bon gré mal gré se plient au devoir du travail, trop souvent cherchent un soulagement dans la boisson qui est chargée de faire oublier les chagrins de la vie.

Mais si l'horreur du travail musculaire a été en partie vaincue par la civilisation, l'horreur du travail mental est bien plus vive. Tout effort mental répugne instinctivement à l'homme. On sait que la forme supérieure du travail mental est l'attention que M. Ribot a appelée *volontaire*; c'est-à-dire l'effort volontaire dirigé à régler le cours des images et des idées, en retenant dans le champ de la conscience celles qui sont nécessaires pour un travail donné et refoulant en dehors de la conscience les autres. Or s'il est certain que, ainsi que l'a remarqué M. Spencer, les peuples civilisés sont plus capables d'attention que les sauvages, on ne peut aussi douter que même les peuples civilisés n'ont pas cette faculté développée à un haut degré. « La grande majorité des gens civilisées, écrit M. Ribot, s'est adaptée d'une manière suffisante aux exigences de la vie sociale; ils sont capables à quelques degrés d'attention volontaire. Mais bien petit est le nombre de ceux dont parle Spencer, pour qui elle est un besoin; bien rare sont ceux qui professent et pratiquent le *stantem oportet mori*... L'attention est un état anormal, non durable, produisant un épuisement rapide de l'organisme; car au bout de l'effort il y a la fatigue, au bout de la fatigue l'inactivité fonctionnelle [1]. » Tout le monde du reste aura observé que l'attention est toujours partielle et limitée à un nombre très petit d'objets : ainsi nous prêtons attention à tout ce qui a rapport avec notre profession et dans les heures où nous sommes forcés de le faire; mais en dehors de ce champ très restreint nous ne prêtons qu'une attention très superficielle à toutes les choses qui d'une façon ou d'une autre viennent frapper nos sens. La grande majorité des hommes comprend même si peu un état d'attention intense et continuelle, qu'il appelle *distraits*, comme l'a remarqué M. Richet, justement les hommes chez qui l'attention a une puissance plus grande, c'est-à-dire les hommes de génie qui, souvent absorbés par une idée, n'ont plus ni yeux ni oreilles pour les autres choses.

L'homme en somme cherche à s'épargner plus qu'il peut ce douloureux effort mental qui s'appelle attention. En effet un petit nombre seulement de ses idées est l'effet de la réflexion volontaire et de l'attention concentrée; toutes les autres sont le produit d'associa-

1. Ribot, *La psychologié de l'attention*, Paris, 1889, *passim*.

tions qui se sont établies inconsciemment peu à peu dans notre cerveau, par effet des sensations que les choses et les phénomènes naturels produisent en nous. Les sauvages, qui sont si peu capables d'attention et de réflexion, ont pu exploiter beaucoup des forces naturelles, sans aucune notion de chimie ou de physique. « Si nous ne nous trompons, écrit M. Espinas, la théorie mécanique du boomerang, cet instrument de chasse qui revient, après avoir touché le but, vers celui qui l'a lancé, embarrasserait nos savants actuels. Il a fallu de longs efforts pour expliquer théoriquement les procédés chimiques dont l'humanité se sert depuis des temps immémoriaux dans la préparation des métaux, du vin, du laitage, etc.; l'horticulture a précédé la botanique et c'est aux éleveurs que Darwin a emprunté l'idée de sélection, loin que ceux-ci la tiennent de lui. La pratique partout a devancé la théorie. En d'autres termes, l'action s'est partout adaptée aux circonstances sans le secours de la pensée abstraite[1]. » Même aujourd'hui le matelot, en regardant l'atmosphère, y voit sans se tromper les signes de la tempête ou du beau temps; le *sportman* connaît parfois la psychologie du cheval aussi bien que Romanes et Houzeau; mais ni l'un ni l'autre n'ont jamais fait des études méthodiques de météréologie ou de psychologie générale. Les proverbes, qui sont l'expérience de la foule, contiennent parfois des vérités que la science ne réussit à démontrer qu'après un grand nombre de recherches : ainsi M. Lombroso et moi, nous avons trouvée énoncée dans les proverbes la loi de la longévité plus grande de la femme, que la statistique a mis tant de temps à démontrer scientifiquement avec ses tableaux et ses chiffres. C'est une espèce particulière de raisonnement qu'on pourrait appeler, d'après M. Espinas, *subconsciente*, dans laquelle ni l'attention ni la réflexion ne jouent qu'un rôle très petit, et qui a été employée par l'homme sur une échelle bien plus grande que le raisonnement proprement scientifique. Puisque par une loi psychologique, analysée entre autres par M. Spencer, la cohésion et l'associabilité des états de conscience sont proportionnelles à la fréquence avec laquelle ils se sont suivis dans l'expérience, il s'en suivra que dans le cas du matelot, parmi tous les états de conscience produits par les phénomènes qui précèdent une tempête, ceux-là auront une tendance plus forte à s'associer avec l'idée de la tempête, qui précèdent constamment la tempête; ceux qui par contre tantôt la précèdent, tantôt manquent, auront une tendance moindre. Pour cette espèce de raisonnement, il suffit d'un effort très petit; et puisque le plus grand nombre des raisonnements

1. Espinas, *Des sociétés animales*, Paris, 1878, p. 199.

humains appartiennent à cette classe, nous trouvons dans ce fait une preuve de cette *loi du moindre effort* qui exprime le penchant de l'homme à employer les processus mentaux qui lui coûtent la moindre fatigue.

L'évolution sociologique tout entière aussi nous prouve merveilleusement que cette loi du moindre effort règle l'activité psychique de l'homme. Toutes les institutions sociales un peu complexes que les peuples civilisés possèdent n'ont pas été créées d'une pièce et en une seule fois; elles ont été créées peu à peu, par de nombreuses générations dont chacune a porté ses petites innovations, qui toutes réunies ont formé avec le temps ces institutions, telles qu'elles sont à présent dans leur extrême complexité. C'est donc une complexité qui se compose d'une somme très grande d'inventions simples, dont chacune a coûté un effort mental très petit. Comment par exemple l'homme est-il arrivé à créer les ministères, une des institutions les plus complexes de nos vieilles civilisations? Les plus hauts fonctionnaires de l'État, civils et militaires, n'étaient à l'origine que des serviteurs attachés à la personne du roi, chargés de son service personnel : ainsi, dans l'ancienne Égypte, le porte-éventail du roi acquit une importance militaire et devint une espèce de chef d'état-major; dans la France mérovingienne, le Sénéchal et le Chambellan étaient encore des serviteurs de la maison royale, qui devinrent ensuite de hauts dignitaires de l'État; en Angleterre, dans les temps les plus reculés, les quatre grands fonctionnaires de l'État étaient le Hroegethegn ou serviteur de la garde-robe, le Horsthegn ou maître du cheval, le Dishthegn ou thane de la table, le Byrele ou Scenca, c'est-à-dire le bouteiller. L'idée première de laquelle l'institution des grands ministères politiques est sortie était donc une idée bien simple : à l'origine les rois pensèrent seulement à avoir des serviteurs pour leur compte, mais lorsque les affaires publiques devinrent dans quelque circonstance trop nombreuses, ils adoptèrent le moyen pour lequel il fallait l'effort mental le plus petit; ils en chargèrent leurs serviteurs (dans certains pays aussi leurs conjoints), c'est-à-dire les personnes qu'ils avaient plus directement à leur disposition. C'était sans doute à l'origine une mesure provisoire, provoquée par des nécessités extraordinaires, mais cette complication des affaires publiques, se faisant toujours plus grande dans les États qui progressaient, cette mesure provisoire devint peu à peu définitive ; les serviteurs du roi, chargés de missions spéciales, devinrent par des transformations successives et graduelles des ministres d'État, chargés de fonctions publiques.

Ainsi tout l'appareil judiciaire ne fut point créé parce que tout à

coup les hommes comprirent l'utilité et la nécessité d'empêcher les crimes par le moyen d'un pouvoir coercitif. Cette idée est trop complexe pour qu'elle puisse venir tout entière à l'esprit d'un sauvage ou d'un barbare, même si ce barbare appartient aux races les mieux douées; d'autant plus que beaucoup de peuples considèrent souvent sans horreur des crimes atroces, comme l'homicide. L'idée première de laquelle l'appareil judiciaire se développa était bien plus simple : quelque faible, dépouillé par un plus fort que lui, recourut aux chefs des tribus en leur offrant des présents pour être vengé ou protégé; et cet expédient du faible suggéra peu à peu aux chefs l'idée de contraindre leurs sujets à soumettre les différends à leur jugement, surtout en vue des présents qu'ils auraient à toucher pour cela : voilà comment peu à peu se développèrent les institutions judiciaires, les tribunaux, les frais de justice, etc., etc. Dans nos sociétés bureaucratiques aucune idée ne paraît plus innée et plus élémentaire que celle d'appointements; toutefois l'histoire nous démontre qu'on est parvenu à cette idée complexe seulement en passant par une série d'idées plus simples trouvées par l'homme peu à peu. A l'origine aucun fonctionnaire n'était payé, de sorte que pour vivre ils employèrent un moyen plus simple, et plus facile à inventer que notre système compliqué d'administration : ils cherchèrent à se faire offrir des présents par ceux auxquels leur travail était utile : ces présents, à l'origine volontaires, devinrent peu à peu presque obligatoires, comme le sont à Paris les pourboires aux garçons de café, aux cochers, etc., etc.; ils se transformèrent ensuite en une somme d'argent, dont e payement était imposé par la loi, et cet usage finit par engendrer l'idée d'une rémunération fixe payée directement par l'État. Ainsi, par exemple, en Russie et en Espagne les fonctionnaires inférieurs n'étaient pas payés récemment encore; mais ils cherchaient à se faire donner des cadeaux, en rémunération de leurs services. Pendant le moyen âge, en France, les juges n'avaient pas d'appointement; mais les deux parties devaient leur offrir des cadeaux, les lois ayant rendu obligatoires les présents. En Angleterre, le *damage cleer*, qui était jadis une gratification donnée volontairement à l'huissier, devint ensuite obligatoire et se transforma en appointement fixe.

Tout cela nous démontre que lorsque les nécessités de l'existence le contraignent à travailler avec le cerveau, l'homme cherche toujours à accomplir l'effort le plus petit, à employer les processus psychologiques qui lui coûtent la moindre fatigue et qui pour cela ne sont pas douloureux. L'homme en somme cherche à résoudre tous les problèmes de l'existence avec les moyens qu'on peut trouver le

plus promptement, sans beaucoup de travail, même si le remède est passager, même s'il complique encore plus le mal, qu'il devait faire disparaître. Voilà pourquoi l'évolution sociale se déroule par petites secousses et par petits progrès; voilà pourquoi les idées les plus complexes se forment peu à peu, par accumulation d'idées plus simples, qui ont coûté un travail moins intense.

A leurs débuts donc toutes les institutions, même les plus solides, commencent par être des expédients provisoires inventés dans un but assez restreint et limité; elles se développent ensuite et acquièrent une importance permanente par tous les petits efforts additionnés des générations qui suivent. Nous, les hommes civilisés, nous ne jouissons par ce côté que d'un avantage sur les peuples barbares : c'est que, grâce à une culture plus grande, nos institutions passent plus vite de la période provisoire à la période permanente. L'histoire récente des sociétés coopératives peut être assez instructive à ce propos.

Cette horreur de l'homme pour le travail musculaire et mental est du reste très bien explicable. Un travail comporte toujours une désintégration dans les tissus; il produit donc une douleur, si le tissu n'est pas assez fort pour soutenir cette usure pendant un certain temps. Plus le tissu est faible, plus l'épuisement produit par cette désintégration du travail est rapide. Or le cerveau paraît se trouver chez la plus grande majorité de l'humanité dans un état de faiblesse normale, par laquelle en peu de temps il se lasse et s'épuise au travail.

Cette loi psychologique du moindre effort n'a rien de commun avec la loi bien connue de l'économie politique, qu'on a appliquée aussi à la psychologie; la loi du *maximum des effets obtenus avec le minimum de l'effort.* Cette loi exprime le but final du travail humain et du progrès intellectuel, qui est d'obtenir des résultats toujours plus grands en employant des forces toujours plus petites, en réalisant ainsi une épargne de travail : la loi du moindre effort exprime au contraire le processus par lequel peu à peu l'humanité accomplit ses progrès, qui est celui d'accomplir toujours pour résoudre les difficultés de l'existence, l'effort moindre, même en obtenant le résultat le plus petit et le plus passager. Comme on le voit, les deux idées ne pourraient être confondues.

GUILLAUME FERRERO.

REVUE GÉNÉRALE

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère, par E. Amélineau; Paris, 1892. — *L'Inde après le Bouddha*, par E. Lamairesse; Paris, 1892. — *Sémites et Aryens*, par Ch. Picard; Paris, 1893. — *Il pensiero israelitico*, par M. Mortara; Mantova, 1892. — *La migration des symboles*, par Goblet d'Alviella; Paris, 1891. — *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, par le même; Paris et Bruxelles, 1892. — *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, par Ch. Létourneau; Paris, 1892 — *The evolution of religion*, par Ed. Caird; Glasgow, 1893. — *Science et religion*, par Th. Huxley; Paris, 1893. — *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, par H. Siebeck; Freiburg i. B. et Leipzig, 1893. — *La religione et il suo avvenire*, par Ad. Faggi; Firenze, 1892. — *Morale et religion*, par E. Thirion; Paris, 1893. — *Confidences d'un ancien croyant*, par Lefevre; Paris, 1892. — *Batailles du ciel*; Paris, 1892. — *La France et Rome de 1700 à 1715*, par Albert Le Roy; Paris, 1892. — *Alfred de Vigny, poète philosophe*, par Dorison; Paris. — *Le Parlement des religions* à Chicago.

L'importante et consciencieuse étude que M. Amélineau a consacrée à *la Morale égyptienne* [1], n'est pas un résumé ou une vue d'ensemble, mais consiste dans la publication du texte d'un papyrus de Boulaq, accompagnée d'une traduction raisonnée et précédée d'une introduction étendue. « Je n'ai aucunement, dit le savant éditeur, la prétention de donner au public une œuvre qui soit en tout point irréprochable, qui rende le papyrus que j'ai traduit accessible à toute personne; dans les travaux égyptologiques, personne, à l'heure présente, ne peut avoir la prétention de publier des œuvres qui rendent désormais inutiles les études ultérieures, parce que le dernier mot de la science aurait été dit sur la question traitée. » Si la morale égyptienne n'a jamais fait jusqu'ici le sujet d'un travail d'ensemble, c'est que les matériaux manquaient pour une pareille étude; celle-ci ne peut être tentée qu'en s'appuyant sur des publications spéciales, telles que la présente. M. Amélineau reproche à tel de ceux qui se sont aventurés sur ce domaine, d'avoir présenté des vues qui dépas-

1. Chez Ernest Leroux, in-8, LXXXVIII et 261 p. — Ce volume forme le tome IV de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (Sciences religieuses).

sent le contenu des documents mis au jour. Ainsi M. Revillout assure que « le droit, en prenant ce mot dans son acception la plus haute, la morale, ses applications aux rapports des hommes entre eux, l'organisation équitable de l'état des personnes et de ses conséquences, la science de l'âme humaine et de ses destinées », que toutes ces grandes choses furent « par excellence, dans l'éducation de l'humanité, la part de ce peuple égyptien, infiniment plus ancien que les Grecs », et le même auteur n'a pas craint d'affirmer que « la morale égyptienne est souvent d'une étonnante beauté : bien supérieure à la morale juive, elle égale parfois la morale chrétienne. »

Beaucoup moins enthousiaste, M. Amélineau prétend, au contraire, que « le fond de la morale égyptienne était l'égoïsme », et que « si ce qu'on a nommé l'altruisme s'y montre, la raison en est que, dans la vie commune dans une société bien faite, on ne peut se passer des autres, il faut bien en tenir compte dans les règles de vie journalière ». Des indications décisives ressortent à cet égard des plus anciens textes, notamment des prescriptions contenues au *Livre des Morts* et des formules magiques qui doivent assurer le repos des défunts; mais l'examen des traités spéciaux peut seul les mettre au-dessus de toute discussion. Les principaux chefs sous lesquels peuvent se classer les préceptes du papyrus de Boulaq, traduit par M. Amélineau, sont les suivants . « Devoirs du ménage, religion, étude des livres anciens, activité, ivresse et gloutonnerie, discrétion, luxure, soin qu'il faut prendre de se garder des fautes, modestie, but de la vie, calomnie et médisance, bavardage, soins de sa maison, générosité, bonne éducation, propriété, respect de la vieillesse, occupations, courage, dissipation, mobilité de la vie et des circonstances extérieures, amitié et idées sociales. » Mais, dans les maximes même où l'on devrait le moins s'attendre à le rencontrer, le côté utilitaire est toujours présent à l'esprit de l'auteur. « Est-il conseillé de fuir la femme adultère qui a tendu ses pièges? C'est que c'est un crime digne de mort. Précautionne-t-on le disciple contre les foules, c'est qu'on y court le danger d'être arrêté, d'être enchaîné et de se voir dans l'obligation de donner aux juges quelque bon présent. Pourquoi conseille-t-on d'éviter le bavardage ou les excès de langage? C'est que la ruine de l'homme, dit énergiquement le texte, est sur sa langue, que l'on se crée des ennemis qui peuvent vous ruiner. Le disciple doit se défier des imposteurs et des flatteurs qui se mettent à ses ordres pour faire des travaux; car, tout en ayant l'air de travailler pour lui, ils le ruineront et ne travailleront que pour eux. Et ainsi de suite. » Et M. Amélineau conclut que, si la morale que représente le papyrus de Boulaq est en progrès, à certains égards, sur la morale exposée en des documents plus anciens, tels que le papyrus Prisse, l'utilitarisme, au fond, est resté le même. « Si l'on voit dans quelques-unes des maximes des deux papyrus, et surtout dans celles du second (celui de Boulaq), un peu d'altruisme, c'est que cet altruisme

est nécessaire pour être parfaitement heureux, qu'il est difficile de n'avoir pas de voisins quand on est membre d'une société, et que, pour rester tranquille, il faut savoir quelquefois se faire violence. »

Il y a cependant une contre-partie. A côté des préceptes d'une application terre à terre, on rencontre des aspirations vers une conception plus haute. « On sent, dit M. Amélineau, que la pensée humaine a marché, qu'elle s'est développée, que, par conséquent, elle approche de plus près de ce caractère d'universalité, qui est la pierre de touche et la marque de la vraie morale. » L'utilitarisme qui a été constaté n'empêche pas les conceptions plus détachées de l'intérêt immédiat ou personnel. Les traités de morale égyptienne jouissent de la première et plus essentielle qualité du genre, qui est d'être vraiment moraux et d'avoir saisi par son côté particulier ce qu'il y a d'universel dans la morale. On en a la preuve quand on passe la revue des idées qui s'appliquent aux grands devoirs de l'homme, tels que l'éducation qu'on doit donner à ses enfants, l'hospitalité, la conduite à tenir envers sa femme, la religion. M. Amélineau, qui semblait tout à l'heure enclin à rabaisser l'Égypte, à souffler sur certaines illusions anciennes qu'entretiennent des savants contemporains, n'hésite pas à déclarer qu'il lui semble bien difficile de ne pas conclure des textes « à la connaissance encore vague, mais réelle, de l'immutabilité des lois morales depuis qu'elles existent, ce que l'auteur égyptien exprimait en disant que la justice est grande, assise et pondérée, qu'elle n'a point été troublée depuis l'époque d'Osiris, dont la légende nous apprend qu'il fut le grand civilisateur par excellence ». Les sentiments et les affections de famille sont exprimés par places avec une vigueur et en même temps une délicatesse qui permettent de conclure à l'encontre de certains docteurs maladroits, qui veulent reporter au christianisme l'origine de tout ce qui fait l'honneur de l'humanité. « Je suis, dit l'auteur de *la Morale égyptienne*, en droit d'affirmer, sans méconnaître la grandeur morale du christianisme, qu'il n'a pas été l'introducteur en Égypte de ces sentiments si humains, puisque nous les y trouvons exprimés au moins quinze siècles avant son apparition, et d'affirmer aussi que ces mêmes sentiments y avaient toujours été cultivés sans interruption depuis cette époque reculée. »

Je relève encore dans ce remarquable volume quelques déclarations très nettes, où l'auteur me semble avoir donné à sa pensée toute sa portée : « La morale n'est pas, que je sache, exclusivement du domaine d'Israël ni de celui du christianisme; il y a sur la terre d'autres religions que la religion juive ou la religion chrétienne, et ces autres religions ne se passent pas plus de partie morale que les deux religions qui viennent d'être nommées. La morale est humaine : bien longtemps avant que le judaïsme existât, et surtout le christianisme, il y avait de la morale dans les sociétés humaines; car la société humaine n'aurait pas pu exister s'il n'y avait eu de morale en elle. Or, qui peut présentement assigner une date quelconque à l'établisse-

ment de la société? Personne : tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'elle existait plus de six mille ans avant notre ère; car, à cette époque, on trouve la société égyptienne parfaitement établie, déjà forte et puissante. — C'est donc méconnaître le caractère de la morale égyptienne que de vouloir du premier coup la trouver parfaite, plus parfaite que certaines autres morales; le fait est que cette morale a eu le sort de toutes les morales, qu'elle a commencé par de très humbles commencements pour progresser peu à peu et parvenir au point où nous l'avons trouvée dans certaines maximes du papyrus de Boulaq; ses humbles origines se montrent encore à certaines prescriptions que nous voudrions n'y pas trouver, mais qui s'y trouvent. L'Égypte, en cela comme en beaucoup d'autres choses, a été un facteur puissant du progrès dans l'humanité. »

Nous signalons avec confiance l'étude de M. Amélineau à ceux qui s'occupent de l'histoire des idées morales dans le monde antique. Ils y trouveront des documents originaux, interprétés et commentés par un homme dont la compétence est universellement reconnue et qui multiplie, pour le grand profit du public, les preuves de son activité scientifique. Le même savant a donné récemment une intéressante conférence, qu'il a intitulée : *Les idées sur Dieu dans l'ancienne Égypte* [1]. D'après M. Amélineau, « cette religion égyptienne dont on parle tant sans la connaître, a commencé par être une religion fétichiste, aussi grossière que celle des nègres du Soudan ou de l'intérieur de l'Afrique en général ». Nous ne suivrons pas l'auteur aux différentes étapes de l'évolution et du progrès religieux qu'il a entrepris de retracer. J'hésiterais toutefois à l'encourager dans le rapport qu'il essaie d'établir entre la trinité égyptienne et la trinité chrétienne, considérée comme ayant ses sources profondes dans le judaïsme et dans la Bible.

Je n'ai pas ouvert sans appréhension le troisième des volumes que M. Lamairesse a consacrés à l'histoire religieuse de l'Inde, sous le titre de : *L'Inde après le Bouddha* [2]. Nous l'avons déjà dit à propos des deux ouvrages que celui-ci vient compléter; pour traiter avec compétence et utilité les problèmes si complexes de l'histoire religieuse de l'Inde, il est fort bon d'y avoir résidé et d'avoir constaté *de visu* l'état actuel des cultes et des croyances; mais cela ne suffit pas et M. Lamairesse n'a point l'air de s'en douter. Faut-il donc lui redire que l'Inde a cessé d'être pour nous une terre inconnue, que les Anglais nous ont donné à profusion tous les renseignements sur l'état et le mouvement des pratiques religieuses en ce siècle comme au siècle dernier, tandis que des savants éminents, en Allemagne, en Angleterre, en France, entreprenaient de débrouiller les documents relatifs à l'antiquité religieuse. Oh! sur ce point, ce fut d'abord un

1. In-8, 32 p., Paris, Faivre et Teillard, 1893.
2. Chez Georges Carré, in-12, 464 p.; prix : 4 fr.

véritable chaos; sous l'influence d'un préjugé funeste, on voulait tout d'abord se transporter dans la région des origines et expliquer le développement religieux de trente siècles par l'évolution d'un certain nombre d'idées primordiales. Toute cette folie — folie qui, malheureusement, n'a point été sans une effroyable dépense de travail — appartient à l'histoire de l'exégèse, au passé de l'indianisme; aujourd'hui on s'est rendu compte qu'on arrivait bien plus vite et bien plus sûrement en ne s'attaquant pas dès l'abord à un problème insoluble, qui dépasse notre portée, mais en s'attachant simplement à expliquer et à commenter d'une façon rationnelle les textes anciens parvenus entre nos mains. Depuis qu'on est entré dans cette voie, les progrès sont rapides et la France voit avec confiance les études d'histoire religieuse de l'Inde remises entre les mains d'hommes tels que le regretté Bergaigne, qui a jeté une si vive lumière sur l'interprétation des Védas, de M. Senart, qui a abordé de front la question du bouddhisme, de M. Barth, qui embrasse avec tant de vigueur et de finesse tout à la fois l'ensemble d'un développement religieux aux mille aspects.

Quand donc des hommes comme M. Lamairesse, qui a résidé dans l'Inde comme ingénieur de nos établissements, sentent la démangeaison d'imprimer, il ne faut pas qu'ils entreprennent de lutter avec les savants de la France ou de l'étranger; ils feraient œuvre utile et modeste, tout au contraire, s'ils nous racontaient simplement et exactement ce qu'ils ont vu auprès et autour d'eux; c'est à quoi excellent les Anglais, quand ils sont doués de la curiosité de voir et d'apprendre; je ne vois pas que nous devions leur être inférieurs à cet égard. Seulement, il faut savoir se borner; il faut renoncer à des généralisations ambitieuses, qui provoquent le sourire plus que la contradiction. — La doctrine secrète de Thèbes (au nom du ciel, en quoi la doctrine de Thèbes intéresse-t-elle l'histoire religieuse de l'Inde après le Bouddha?), la doctrine secrète de Thèbes ou de Memphis, nous déclare M. Lamairesse, se divisait en trois degrés, dont le plus élevé était le *Hiohahisme*, ou culte unique d'un Dieu indépendant du monde matériel. Or c'est la doctrine du Hiohahisme qui nous a donné, par son alliance avec le Panthéisme, les systèmes indiens, tandis que, détachée de lui et spiritualisée, elle a donné naissance, d'autre part, au monothéisme sémitique. — Je me serai strictement acquitté de mes obligations à l'égard de cette malheureuse compilation en relatant le titre des chapitres : I, Depuis le Bouddha jusqu'à Açoka (543 à 276 av. J.-C.); II, Açoka; III, Entre Açoka et Kanishka; IV, Développement du Bouddhisme; V, Transformation et diffusion des doctrines indiennes; VI, Pèlerinage de Hiouen-Tsang; VII, Les Pouranas; VIII, Dernières sectes et écoles de l'Inde; IX, Derniers événements historiques; X, l'Inde actuelle; XI, Avenir religieux de l'Inde. — Je le répète; si M. Lamairesse avait eu la bonne fortune de posséder un ami intelligent et sincèrement dévoué, cet ami lui aurait rendu un grand service en l'engageant à jeter au panier ses trois

volumes et à leur substituer deux ou trois cents courtes pages consacrées à l'Inde actuelle vue des établissements français. — Le conseil vient un peu tard; d'autre part, M. Lamairesse, qui n'a pas la verve extravagante d'un Jacolliot pour se faire lire, qui n'écrit ni de manière à piquer la curiosité du public ni de façon à inquiéter les savants, ne risque pas de voir son influence s'étendre au loin [1].

Au moment où nous ouvrions le petit volume de M. Picard, qu'il a intitulé *Sémites et Aryens* [2], nous avions la bonne fortune de tomber sur le rapport annuel lu par M. J. Darmesteter à l'assemblée générale de la Société asiatique et d'y rencontrer quelques déclarations très nettes, très catégoriques, qui nous ont causé un grand plaisir. M. Picard, dans l'antagonisme qu'il se propose de développer, s'était appuyé sur une déclaration empruntée à M. Renan : « L'unité de la race indo-européenne, en son opposition avec la race sémitique, reconnue dans les religions comme dans les langues, servira désormais de base à l'histoire des religions de l'antiquité ». Or M. Darmesteter expose avec beaucoup de finesse que ce point de vue, à l'adoption duquel avaient contribué essentiellement les découvertes de la philologie comparée, doit être désormais abandonné en bonne science : « A l'époque où M. Renan entrait dans la science, l'Allemagne venait d'élever par-dessus la grammaire comparée, l'ingénieux et frêle édifice de la mythologie comparée, science illusoire qui ne pouvait tenir ses promesses, car elle confondait *nomen* et *numen* et, en assimilant les noms divins communs à plusieurs religions, méconnaissait le roulement d'idées qui s'était fait sur ces noms au cours du temps, à travers les mille accidents de l'histoire et les rencontres multiples de civilisations et de races. A l'imitation de la grammaire comparée, elle avait posé en regard l'une de l'autre la famille des religions aryennes et la famille des religions sémitiques et, comme en fait de religions sémitiques on ne connaissait guère que le monothéisme des Juifs et celui des Arabes, on fit du monothéisme la marque religieuse des Sémites. M. Renan transporta dans le domaine religieux sa théorie des origines des langues : les religions ont été créées par une intuition soudaine de la race sémitique, comme la race aryenne eut en partage, dès les premiers jours de son existence, avec un certain type de langage un certain type de religion. « En fait de religion, en fait « de langue, rien ne s'invente, tout est le fruit d'un parti pris à l'origine

1. Au moment où nous corrigeons ces épreuves, nous parviennent deux volumes, dont nous ne voulons pas renvoyer la mention à notre prochaine Revue. L'un est un nouveau volume de M. Lamairesse, intitulé : *L'empire chinois, le Bouddhisme en Chine et au Thibet* (chez Georges Carré, 1894 ; in-12, 440 p.); l'autre est la traduction, par les soins de M. Foucher, d'un ouvrage justement estimé du professeur Oldenberg, de Kiel (chez Félix Alcan, 1894; in-8, VII et 392 p.) sous le titre : *le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Nous souhaitons la bienvenue à l'ouvrage de M. Oldenberg, qui jouit en Europe d'une juste réputation, et nous nous réservons d'y revenir.

2. Chez Félix Alcan, in-12, VI et 104 p.

« une fois pour toutes. » De là une vaste antithèse, qui s'étend à tous les aspects de la vie et de l'âme : aux Aryens l'épopée, le mythe, la légende, le drame, l'imagination objective, le culte de la nature; aux Sémites la poésie personnelle, le cri lyrique; les Aryens ont fondé la cité, la vie politique, la patrie, les Sémites n'ont connu que la vie du nomade et du pasteur; les Aryens ont créé l'art, les Sémites la religion. On sait la fortune qu'ont faite par le monde ces formules simples, claires, impérieuses, grâce auxquelles « vous enfermez douze « cents ans et la moitié du monde antique dans le creux de votre « main [1] ». Elles étaient trop simples pour ne pas séduire le public et les vulgarisateurs; car elles présentaient un cadre admirablement clair et un fil directeur à travers l'histoire; mais elles étaient aussi trop simples pour que les faits pussent tous s'y plier et, à mesure qu'on les examinait de plus près, ils devaient relever la tête. »

Je demande la permission de poursuivre encore pendant quelques lignes une citation aussi instructive. « Sans nous arrêter, continue M. Darmesteter, à ce qu'a de douteux et de dangereux l'identification du concept de race et du concept de langue, les progrès de l'épigraphie sémitique ont révélé depuis 1845 que le monothéisme n'est qu'une exception chez les Sémites, qu'il est chez les Juifs un progrès tardif de la réflexion, chez les Arabes et les Syriaques un apport des Juifs et des chrétiens. L'histoire d'Assyrie et de Chaldée a révélé que les Sémites avaient fondé des empires et la bibliothèque d'Assurbanipal a rendu des fragments d'épopée. Le *Corpus* même, fondé par M. Renan, a apporté de la Carthage antique, de la Phénicie, de l'Arabie préislamique d'innombrables reliques d'un vieux panthéisme sémitique et le désert arabe n'est plus monothéiste. »

M. Picard a donc emprunté à M. Renan une thèse aujourd'hui abandonnée, mais il a, en même temps, retiré de quelques lectures hâtives une conception moins flatteuse du type religieux familier aux Sémites, que celle qu'a défendue l'illustre auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël*. D'après lui, les peuples sémitiques professent « le dogme sanguinaire de Moloch » qui se plaît aux immolations humaines; en cela consiste l'essence de leur religion, dans ces pratiques cruelles se résume leur culte. Le Jéhovah des Hébreux, tel que le décrit la Bible, n'est pas autre que le Moloch primitif, furieux et vindicatif, perpétuellement avide de sacrifices et de chair brûlée. « Jéhovah, lisons-nous, fut le Moloch le plus sanguinaire dont l'histoire fasse mention, un des types les plus complets de cruauté que nous ait laissé aucune tradition. » Enfin, cette conception, après avoir subi quelques modifications extérieures, a passé dans le christianisme, dont elle reste le dogme fondamental : « Le Dieu des chrétiens n'est autre que le Jéhovah sans pitié, qui ordonna aux Hébreux d'immoler leurs premiers-nés et qui, n'ayant plus de victimes humaines à contempler, trouve encore

1. L'expression est de M. Taine.

dans l'Eucharistie des holocaustes sanglants. S'il sacrifia son propre fils, l'existence de l'enfer n'en reste pas moins un article de foi, et la damnation des réprouvés donnera éternellement satisfaction à sa haine. — C'est toujours le Dieu des Sémites, le Moloch avide de supplices, qui pouvant oublier ceux qui l'ignorent, les prédestine à cette ignorance afin de les frapper et les ressusciter pour avoir le spectacle de tortures qui ne finiront plus. » Il appartiendra aux générations futures de « choisir entre le dieu sémitique dont la haine ne sera jamais assouvie et le dieu aryen qui ne parle que de pardon. D'un côté, le Moloch avide de supplices, punissant par une éternité de tortures la faute d'un jour; de l'autre un père qui, après des expiations temporaires, recevra le pécheur dans le sein de son infinité et lui promet miséricorde. »

Voilà certes une définition, j'entends celle du Dieu considéré comme un père miséricordieux, à laquelle ne contredirait pas M. Marco Mortara; mais c'est à la condition expresse qu'on la rapportât non aux Aryens, mais aux Sémites, non au Bouddhisme, mais à la Bible et à Moïse. Nous avons ouvert avec un sentiment de respectueuse déférence le volume par lequel M. Mortara, grand rabbin de la communauté israélite de Mantoue, résume et clôt un demi-siècle d'activité pastorale : « Avec l'aide du Seigneur, sur le point de compléter un demi-siècle d'exercice du ministère,... je ne saurais exprimer sous une forme plus convenable mon infinie gratitude envers Dieu qu'en exposant publiquement le résultat des recherches et des réflexions que j'ai consacrées depuis tantôt douze lustres, à l'étude et à l'exposé de la *Pensée israélite* [1]. » M. Mortara est un homme de son temps, un esprit éclairé et libéral; la religion qu'il recommande n'est pas celle d'un sectaire, jaloux de ramener le monde à l'observance d'un rite particulier, mais d'un spiritualiste, d'un partisan résolu de la culture humaine; s'il est attaché à une forme particulière, c'est qu'il estime qu'elle exprime mieux que toute autre la « religion universelle », qui doit devenir celle de l'humanité tout entière. Mais, d'autre part, M. Mortara appartient aux générations qui ont étudié avant le moment où les procédés de la critique allemande, appliqués aux problèmes de l'exégèse biblique, ont conquis droit de cité dans toutes les grandes écoles et, les ayant connus un peu sur le tard, il n'a pu se résoudre à les admettre. On serait peut-être surpris de le voir défendre avec tant de conviction — et sous une forme aussi constamment modérée — la thèse, aujourd'hui abandonnée, de l'origine mosaïque du Pentateuque, si l'on ne tenait compte de cette grande crise de la critique sacrée, qui a constitué une révolution bienfaisante dans les études bibliques. Sous ce rapport, les générations nouvelles ont un grand avantage sur leurs devancières; nous souhaitons qu'elles s'en montrent dignes, en conservant les habitudes de bon ton dont les

1. Chez Mondovi, in-8, VIII et 231 p.

hommes de la première moitié de ce siècle nous donnent l'exemple. La première partie du livre de M. Mortara a le caractère d'une discussion de principes ; la seconde, sous le nom d' « Exposition analytique », a plutôt un caractère apologétique, mais, nous tenons à le répéter, d'une apologie large et généreuse, à laquelle personne ne saurait refuser le témoignage de sa sympathique estime. Nous avons vu avec plaisir la place faite par l'écrivain aux publications de langue française ; le signataire du présent compte rendu le remercie en particulier de l'attention donnée à plusieurs de ses ouvrages. En tout état de cause et quelle que soit la distance qui sépare notre point de vue de celui de M. Mortara, tous ceux qui prendront connaissance de son *Pensiero israelitico*, si consciencieusement étudié, d'une forme si constamment grave et modérée, seront heureux d'avoir constaté avec quelle noblesse ces pauvres « Sémites », objets d'attaques aussi virulentes, justifient la place honorable que leur a rendue la société moderne.

Je me sens beaucoup plus à mon aise avec M. Goblet d'Alviella qu'avec MM. Picard et Mortara. Je puis différer avec lui sur des points, qui ne sont pas sans importance, mais je me sens sur un même terrain, qui est celui d'une respectueuse curiosité appliquée aux choses de la religion. Je n'éprouve point le besoin de honnir et d'insulter l'idée religieuse, bien qu'elle ait à son compte bien des méfaits et des crimes ; je la considère comme un des côtés les plus importants de l'activité humaine, comme un produit sans l'appréciation exacte duquel l'histoire de l'évolution humaine reste incompréhensible, et ma préoccupation dominante est de la saisir dans la variété des phases par lesquelles elle a passé. C'est à quoi M. Goblet d'Alviella s'applique avec les ressources d'un esprit exercé et d'une plume habile. Ce qu'il faut noter chez lui, ce n'est pas un résultat atteint en profondeur sur un terrain spécial, ce n'est pas le renouvellement de nos connaissances sur le domaine de l'une des grandes religions du passé, les religions de l'Inde ou de la Perse, de la Grèce ou de Rome, de la Palestine ou de l'Arabie ; c'est le souci de rétablir le lien par lequel la préoccupation religieuse contemporaine se rattache aux débuts mêmes de la pensée humaine, telle que nous la connaissons par l'anthropologie et l'archéologie préhistorique. Par là, l'auteur de ce volume si remarquable : *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, dont l'originalité et la précision ingénieuse ont recueilli tous les suffrages de la critique, rend un grand service aux spécialistes. Il leur fournit des points de comparaison d'une réelle utilité et se trouve jeter de la lumière sur bien des problèmes qui semblent étrangers à l'objet direct de ses recherches. Je range les deux volumes que j'ai sous la main, *la Migration des symboles* [1] et *l'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et*

1. Chez Ernest Leroux, in-8, 343 p., avec de nombreuses gravures ; — chez Félix Alcan et Th. Falck, in-8, XIV et 328 p.

l'histoire, parmi les meilleurs qui aient vu le jour depuis dix ans en pays de langues française, allemande et anglaise et, grâce à ce guide expérimenté et aimable, je m'aventurerai, je l'avoue, avec beaucoup moins d'hésitation en des territoires dont l'accès me semblait défendu jusqu'ici par des barrières infranchissables, par des barrières principalement faites — faut-il pousser ma confession jusqu'au bout? — de pensée confuse et de langage embrouillé. Avec notre excellent collègue de l'Université de Bruxelles, nous voilà enfin, sur le domaine de l'archéologie préhistorique ou historique, en présence d'une pensée nette autant que large, servie par une plume alerte.

Je ne m'étendrai pas sur le volume consacré à *la Migration des symboles*, parce que je suis pressé d'arriver à *l'Idée de Dieu*, qui aborde les plus difficiles problèmes. Je remarque cependant que l'auteur sent qu'il aura à combattre les hésitations d'une portion du public, quand il écrit les lignes suivantes : « Les études de symbolique comparée sont tombées, pendant la dernière partie de ce siècle, dans un discrédit qu'expliquent suffisamment leurs vicissitudes antérieures. Aux synthèses, non moins prématurées que brillantes — bâties avec des matériaux insuffisants et défectueux par l'école rationaliste, dont Dupuis a été ici le plus illustre représentant — succéda, il y a une cinquantaine d'années, le système, plus philosophique qu'historique, de Creuzer et de ses disciples, qui se faisaient forts de retrouver, dans toutes les pratiques religieuses de l'antiquité, le reflet déguisé ou défiguré d'une profonde sagesse primitive. Toutes ces théories, après avoir successivement captivé l'opinion, se sont lentement désagrégées sous les démentis multiples que leur infligèrent les découvertes de l'archéologie, de l'ethnographie, de la linguistique, de l'histoire, et, comme il arrive souvent, la réaction qui s'ensuivit fut en proportion du premier engouement. » Cependant les documents se sont accumulés et leur étude a donné lieu à une activité scientifique de plus en plus considérable; c'est une méthode raisonnée et sobre qu'il convient d'appliquer désormais à l'interprétation des symboles, afin de mettre à profit l'augmentation de nos richesses. Nous approuvons également l'observation de M. Goblet d'Alviella, qu'il « faut provisoirement substituer l'analyse à la synthèse — l'histoire des symboles à l'histoire du symbolisme — en d'autres termes, prendre les principales figures symboliques une à une, pour en reconstituer l'histoire respective, d'abord au sein de chaque peuple, puis dans l'ensemble des pays où elles se rencontrent. » — « Mon but, conclut modestement l'auteur, est simplement de fournir une contribution à cette histoire en recherchant dans quelles limites certaines représentations symboliques se sont transmises de peuple à peuple et dans quelle mesure elles ont pu modifier, au cours de leurs migrations, leur signification et leur forme. » Toutefois le savant professeur s'est particulièrement attaché aux figures qui, par l'importance et la complexité même de leur rôle, lui ont semblé le plus capables de jeter du jour

sur les conditions générales des transmissions symboliques, telles que la croix gammée ou tétrascèle et le triscèle, l'arbre paradisiaque d'après le type qu'il présente dans les monuments assyriens, le cône sacré des Sémites occidentaux, le globe ailé de l'Égypte, le caducée des Phéniciens et le *triçula* des bouddhistes.

Appelé à donner en Angleterre une série de conférences sous le patronage des administrateurs de la fondation Hibbert, qui avaient précédemment eu recours à la science et au talent de MM. Max Müller, Renan, Kuenen, Réville, Pfleiderer, Sayce, etc., M. Goblet d'Alviella a pensé pouvoir se risquer sur un terrain qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait abordé; il a entrepris d'exposer l'évolution de l'idée du divin d'après l'anthropologie et l'histoire. Son sujet a été ainsi divisé : Des méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des religions; la genèse de la notion du divin, le culte de la nature et le culte des morts; polydémonisme et polythéisme; dualisme; monothéisme; l'avenir du culte d'après son passé.

La tentative était des plus hardies; tant d'autres ont trouvé le moyen de faire fausse route en des matières où les documents écrits ne manquaient pas, qu'on peut, sans être taxé de scepticisme, considérer avec quelque appréhension le propos de remonter soit par les monuments figurés, soit par les faits appartenant au domaine de l'archéologie préhistorique, soit par des rapprochements avec les usages encore en vigueur chez les peuples sauvages, aux débuts même du culte, aux rudiments de la religion chez nos ancêtres. C'est à quoi cependant l'auteur s'est employé avec tant d'art, de bon sens et de finesse, que ses conclusions, sinon dans l'ensemble, au moins dans leurs traits essentiels, nous semblent pouvoir être acceptées; tout au moins offrent-elles un caractère de vraisemblance, de probabilité, qui les recommande singulièrement à l'attention. Quels motifs aurions-nous de contester un raisonnement qui s'appuie sur les analogies les mieux établies? Tout indique que la marche générale de la civilisation se fait dans un sens progressif, qu'avant l'apparition de l'homme sur la terre, la vie a toujours été en progressant et que les commencements de l'humanité elle-même doivent être cherchés dans un état inférieur à tout ce que nous apportent les témoignages les plus anciens des premières civilisations. Un des derniers plaidoyers qui se soient produits de nos jours en faveur de la pureté de la religion primitive est celui de M. Renan, vantant la vertu des croyances patriarcales; mais il n'y faut voir que l'écho des théories de Rousseau sur la bonté de l'homme resté à l'état de nature, écho venu à l'auteur de la *Vie de Jésus* par l'intermédiaire de Herder. Plus tenaces sont les théologiens, qui prétendent que Dieu enseigna le catéchisme à Adam; ils se décident pourtant à admettre qu'on prenne pour point de départ de l'évolution religieuse un état moral très inférieur, en expliquant cette dégénérescence par la chute du premier couple humain. Mieux avisés

sont ceux qui laissent tomber ce bagage, inconciliable avec une recherche exacte.

Un point qui me semble suffisamment établi, c'est la constatation dès les temps préhistoriques de rites funéraires, dont l'analogie se retrouve d'une part chez les peuples sauvages, de l'autre dans les anciennes civilisations de l'Égypte et de la Babylonie. Il y a là certainement un point d'attache pour les idées religieuses; quant à celles-ci, que je définirais volontiers, avec M. Goblet d'Alviella, « la croyance à l'existence d'êtres surhumains, qui interviennent d'une façon mystérieuse dans la destinée de l'homme » et que celui-ci cherche à se concilier par différents moyens, rites propitiatoires, prières, incantations, etc., je ne vois pas encore très clairement à partir de quel moment on est autorisé à affirmer leur existence. L'humanité a-t-elle débuté par le culte des morts ou par le culte de la nature, et ce culte de la nature comment faut-il l'entendre? On ne pouvait résumer plus heureusement que ne l'a fait M. Goblet d'Alviella les différents éléments en présence. Nous arrivons ainsi à ce premier degré de la religion organisée, que l'on appelle polydémonisme ou animisme. Ce polydémonisme a ceci de curieux, qu'il se rencontre dans toutes les manifestations de la vie religieuse, depuis ses formes les plus infimes jusqu'aux plus hautes; en dehors du judaïsme, de l'islamisme et du protestantisme qui font un vigoureux effort pour l'écarter tant du culte que de la croyance officielle, il se maintient avec ténacité dans le rite populaire et le catholicisme continue de lui faire une large part. On peut dire sans exagération que la superstition humaine se perpétue obstinément sous le couvert des plus hautes conceptions philosophiques et les force à compter avec elle; et n'assistons-nous pas, dans les pays civilisés, à un véritable renouveau du polydémonisme sous le nom de spiritisme? La religion, dont certains écrivains ont donné des définitions si éthérées, est, en réalité, quelque chose de singulièrement complexe, parce que son développement n'entraîne pas l'élimination des conceptions les plus grossières qui ont servi de point de départ à l'humanité. A mesure qu'elle avance, elle offre un contraste de plus en plus sensible entre les rites qu'elle ne veut pas laisser tomber et les vues spiritualistes que dégage l'effort de la réflexion, si bien qu'elle autorise de la part de ceux qui l'étudient des jugements opposés et qui peuvent être également sincères.

Un des points que M. Goblet d'Alviella développe le plus utilement, c'est l'indépendance originaire de la morale et des religions. Comme nous vivons en un temps où l'on ne dispute point sur les principes de la moralité, mais où les dogmes des religions positives soulèvent des objections, on croit recommander le sentiment religieux en le confondant avec celui de la moralité; la religion cherche à se faire valoir et se propose de dissimuler ses côtés faibles, en déclarant que son but principal est de mettre l'homme à même d'accomplir ses devoirs envers son prochain comme envers lui-même. Assurément

une religion un peu développée offre de nombreux points de contact avec la morale; mais elle est fort loin de se ramener à la pure et simple observation du devoir et les occasions de conflit entre les deux ne sont pas rares, ainsi que l'histoire du judaïsme et du christianisme en donne fréquemment la preuve. En tout cas, leur point de départ est différent, l'une mettant en avant certaines obligations familiales et sociales, l'autre ayant pour objet de mettre l'adorateur en relation avec les puissances surhumaines, dont la bienveillance ou la malveillance peuvent avoir une influence immédiate sur sa destinée. Cela explique que « même chez des groupes qui sont déjà arrivés à la première étape du polythéisme (dépassant ainsi le degré inférieur du polydémonisme ou de l'animisme), tels que les anciens Mexicains, les Polynésiens, les shintoïstes du Japon, on ne trouve dans la religion aucune trace de préoccupation morale ». Et, de notre temps encore, sous nos yeux, n'est-il pas fréquent de constater que le souci de la pureté rituelle est bien plus vif que les scrupules de moralité? On arrive ainsi à apprécier avec indulgence les religions, reconnaissant dans celles même qui ont atteint au plus haut développement, les points d'attache avec les infimes débuts de notre pauvre espèce, constatant au sein des cultes les plus rudimentaires les éléments d'une évolution ultérieure.

Quand M. Goblet d'Alviella arrive au polythéisme, il peut invoquer le témoignage de religions qui nous sont connues par des documents écrits; il quitte le terrain des études préhistoriques ou de l'ethnographie pour celui de l'histoire. Nous ne le suivrons pas sur ce domaine, où il se borne à classer les résultats proposés par les savants spéciaux. Il est clair que chacun, dans l'enceinte de ses études propres, pourra être amené à faire ses réserves, nous tout le premier, malgré le soin avec lequel l'auteur s'est appliqué à puiser aux meilleures sources. C'est que, là même, l'accord est loin d'être fait; depuis vingt années, abstraction faite de l'islamisme, de l'histoire de l'hindouisme dans les derniers siècles, de l'histoire du christianisme, presque tous les points de quelque importance ont été remis en question : religions de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Israël ancien, de l'Inde, de la Perse, etc. Il est bien difficile de résumer l'état présent d'une branche de la science, qui n'est pas encore arrivée à l'état d'équilibre. L'auteur de *l'Idée de Dieu* s'en est acquitté avec tact et d'une façon consciencieuse; c'est tout ce que nous pouvions exiger de lui. Enfin M. Goblet d'Alviella a tenu à laisser ses auditeurs et ses lecteurs sous une impression rassurante, et il le fait en montrant comment les principaux éléments de la religion tendent à se spiritualiser. Par là, il rejoint la pensée philosophique contemporaine et il s'efforce d'établir que, si celle-ci ne donne pas des garanties formelles en faveur de l'avenir du culte, elle ne saurait toutefois s'opposer à la noble espérance d'un accord entre les besoins intellectuels et le sentiment religieux. Nous n'avons aucune raison pour nous opposer à cette conclu-

sion consolante; nous la croyons sincère autant qu'habile et propre à faire passer tant de hardiesses et d'hérésies — nous voulons dire tant de choses justes et fortes — que renferme cette œuvre. Sous sa forme aimable, élégante, bien ordonnée, c'est un livre de vraie science et de solide réflexion dont M. Goblet d'Alviella a enrichi notre littérature; c'est assurément un des ouvrages qu'on peut recommander le plus volontiers aux personnes désireuses de se renseigner sur l'état actuel des questions religieuses, parce qu'il est fait non pour imposer une doctrine toute faite, mais pour ouvrir l'intelligence en provoquant des doutes bienfaisants.

Nous voudrions faire le même accueil à la nouvelle œuvre de M. Ch. Letourneau et, cependant, nous hésitons à déclarer qu'elle soit tout à fait à la hauteur du travail dépensé. Quand il écrit en tête de son *Évolution religieuse dans les diverses races humaines*[1], qu'aucun sujet n'est davantage justiciable des méthodes comparatives que la religion, nous sommes pleinement d'accord avec lui. Nous ne le sommes pas moins, quand il rappelle par quels moyens le christianisme s'est efforcé, avec la complicité du bras séculier, de maintenir les esprits sous son joug, « domptant ou supprimant les adultes trop rebelles à la grâce, tandis qu'une éducation, pieuse jusqu'à l'onction, circonvenait la débile intelligence des enfants et s'efforçait d'y stériliser tout germe d'impiété future ». Nous ne lui savons pas mauvais gré de remarquer que « nombre de savants mythologues, se cantonnant dans l'examen spécial de telle ou telle grande religion, ne l'étudient qu'à l'apogée de son développement avec la parure d'idées et de sentiments plus ou moins élevés dont l'ont ornée les siècles », et que, « en y mettant parfois un peu de complaisance, ils n'ont aucune peine à trouver sublimes les textes qu'ils examinent à la loupe ». Enfin, en sortant de la lecture du livre de M. Goblet d'Alviella, nous aurions mauvaise grâce à contester que « guidés par la méthode comparative, nous voyons, à n'en pas douter, que les grandes religions sont simplement l'épanouissement des petites, de ces grossiers fétichismes dont nos doctes exégètes ne daignent pas même s'occuper », que « les unes et les autres ont germé dans le sol commun de ce que Tylor a si justement appelé l'*animisme*, c'est-à-dire de cette illusion primaire qui porte l'homme peu développé à prêter à tels objets ou êtres du monde ambiant, sa volonté, ses sentiments, ses idées ». En sorte que, dans son exposé, M. Letourneau se propose de ne point perdre de vue le lien qui rattache les organismes religieux les plus développés aux organismes les plus inférieurs. Tout cela est parfaitement légitime et nous n'avons plus, quelles que puissent être les nuances doctrinales secondaires qui nous séparent de l'auteur, qu'à examiner comment il s'est acquitté de sa tâche.

On ne manquera pas d'être frappé de l'effort qui est fait pour réali-

1. Chez Reinwald, in-8, xx et 607 p.

ser la promesse du titre : *l'Évolution religieuse dans les diverses races humaines*; cet effort est sensible dans les grandes divisions de l'ouvrage, qui traite d'abord de la mythologie des races noires, puis de la mythologie des races jaunes, enfin, de la mythologie des races blanches. Pour les races noires, M. Letourneau étudie successivement l'animisme en Mélanésie, l'animisme dans l'Afrique australe, l'animisme des nègres inférieurs, enfin l'animisme dans l'Afrique tropicale. On remarquera que, sauf en ce qui touche la Mélanésie, l'auteur, dans sa première partie, n'est pas sorti du domaine des religions africaines; ce sont les indigènes de cette portion du globe qui lui ont fourni presque tous ses éléments d'exposition. Avec les races jaunes, l'aire géographique est plus variée. Un premier chapitre traite de l'animisme en Polynésie, puis l'auteur se transporte en Amérique, passant en revue les rites et les pratiques religieuses en usage chez les Indiens de l'Amérique méridionale et centrale et chez les Indiens peaux-rouges, pour parvenir à l'étude de la religion dans les grands empires américains du Pérou et du Mexique. De là il repasse en Asie, étudie la religion des Mongols et Mongoloïdes asiatiques pour terminer par l'examen des religions du Japon et de la Chine. On lira avec intérêt le jugement porté sur la valeur intellectuelle et morale des religions américaines : « Aucun de ces cultes n'avait dépassé l'animisme le plus grossier, la croyance aux doubles, aux esprits cachés dans le corps des animaux, des hommes, des êtres inanimés. Partout ces conceptions enfantines sont les premières, dont s'abuse elle-même l'intelligence primitive. Or, non seulement elles sont chimériques, mais elles sont funestes, car elles barrent le chemin à toute interprétation plus juste et, une fois consacrées comme religions instituées, tout particulièrement vénérables, elles entravent tyraniquement toute spéculation rationnelle. — Du côté moral et social, les grandes religions américaines, pour ne pas parler des autres, ne rachètent point leur pauvreté intellectuelle... Dans les deux pays (Pérou et Mexique), la croyance à la vie future n'agissait nullement comme sanction morale... L'étude de ces religions américaines ne justifie donc nullement l'opinion courante, trop facilement admise, qui fait de toute religion, de la croyance à la vie future et à l'existence d'êtres divins, la base de toute morale et la condition de tout progrès. » Quant aux aptitudes religieuses des races jaunes en général, M. Letourneau conclut que « la race jaune est remarquablement stérile au point de vue religieux », bien que « chez l'homme jaune, l'évolution n'ait pas débuté autrement que chez le nègre; seulement cette évolution s'est vite terminée par un arrêt de développement. » Il est à présumer que les spécialistes auraient quelques réserves à faire sur plusieurs des points abordés par l'auteur de *l'Évolution religieuse*, mais l'ensemble de ces deux premières parties, avec leurs divisions larges et nettes, forme assurément un des meilleurs cadres qu'on ait proposés jusqu'ici, et ce cadre est rempli dans

des conditions générales d'information consciencieuse, de recherche méthodique, qui lui donnent une réelle valeur.

Avec la « mythologie des races blanches » M. Letourneau abordait la partie la plus difficile de sa tâche; c'est là aussi le point où, tout en rendant justice aux grandes qualités de l'ouvrage, nous aurons à faire les plus sérieuses réserves. Voici les divisions adoptées : L'Égypte et les religions berbères, l'islamisme, le judaïsme et les religions mésopotamiennes; puis les religions des aborigènes de l'Inde et des Aryas védiques, le brahmanisme et le bouddhisme; en troisième lieu, le polythéisme gréco-romain. Jusqu'ici, on suit à peu près notre auteur, mais j'avoue ne plus tenir le fil conducteur quand j'arrive à un chapitre intitulé : Les religions des Aryens barbares, avec les Slaves, les Germains et les Celtes, et que je vois traités conjointement, sous le titre commun de « grandes religions dualistes », le mazdéisme et le christianisme. Tout cela est peu satifaisant; le point de départ de l'auteur, qui est d'étudier comparativement l'évolution religieuse dans les différentes races, semble perdu de vue. La Perse devait venir après et à côté de l'Inde; le christianisme devait être étudié dans son rapport originel avec le judaïsme, dont il est sorti. D'autre part, si M. Letourneau semble s'être renseigné à de bonnes sources en ce qui touche la religion de l'Égypte et l'islamisme, je n'en saurais dire autant pour les religions des peuples dits sémitiques (en dehors des Arabes). Le judaïsme est traité de la façon la plus insuffisante et la plus inexacte; pourquoi M. Letourneau ne prenait-il pas au moins pour guide M. Ernest Havet, qui, sans avoir l'autorité d'un spécialiste, a cependant apporté en ces matières un grand désir de voir clair et a souvent réussi à faire la lumière? Il y a une trop visible exagération, presque une gageure, à déclarer que « nous n'avons rien à admirer dans les religions sémitiques », que « toutes ont été aussi inintelligentes que féroces ». Féroces oui, trop souvent; mais inintelligentes, mais dépourvues de hautes aspirations morales : assurément non. Et, de nouveau, je m'en rapporte sur ce point au jugement porté par Ernest Havet, jugement qui tire sa valeur de cette circonstance, que l'éminent écrivain faisait une sorte de parallèle entre la Grèce et la Judée. Quant au christianisme, M. Letourneau, sur la foi de guides tels que feu Dupuis et M. Émile Burnouf, en présente une image d'une si haute fantaisie, qu'on n'en saurait véritablement tenir compte. Je regrette de devoir constater que, sur deux points essentiels, auxquels s'adressera la curiosité du public, que sur deux chapitres où il pouvait contribuer à propager des résultats précis et utiles, — qui ne sont nullement en contradiction avec le fond de sa thèse, — M. Letourneau se soit montré aussi inférieur à sa tâche, aussi inférieur aux grandes qualités dont nous avons été aise de le louer.

Dans un dernier chapitre, qu'il intitule « le passé et l'avenir de la pensée religieuse », M. Letourneau donne le résultat de son enquête : « Nous avons eu soin de partager l'humanité en trois groupes natu-

rels : l'homme noir, l'homme jaune, l'homme blanc. En fait de mythologie, chacun de ces types principaux a-t-il une manière de voir qui lui soit spéciale? Essentiellement, non. En dépit des dissemblances dans la couleur de la peau, la structure de la face, la forme du crâne, les hommes ont, mythologiquement, évolué de la même façon, ont été dupes des mêmes illusions, ont, en présence de l'inconnu du monde et de la vie, trouvé les mêmes solutions enfantines; tous sont partis du même point; tous se sont engagés dans la même voie, avec cette seule différence, qu'ils y ont cheminé plus ou moins loin. » La conclusion de l'auteur est, que les religions sont destinées à disparaitre devant les progrès de la science, mais que « bien loin d'entrainer la mort de l'idéal, celle des religions ne peut que le régénérer en remplaçant la rêverie inféconde par l'effort utile, l'erreur par la vérité ». Nous ne discuterons pas ce jugement; nous sommes sans doute séparé de M. Letourneau par une divergence doctrinale, mais cette divergence ne nous empêche pas de rendre hommage à la valeur de ses recherches, recherches qui auraient plus de prix encore si un regrettable préjugé ne l'avait amené à écourter et à présenter sous un faux jour quelques-uns des points traités dans sa troisième partie.

L'ouvrage de M. Edward Caird porte à peu près le même titre que celui de M. Letourneau, bien qu'il lui ressemble aussi peu que possible. *L'évolution de la religion* [1] se compose de vingt-six conférences données à l'université de Saint-André (Écosse) sous le patronage de la fondation Gifford, institution analogue à la fondation Hibbert qui avait provoqué le travail de M. Goblet d'Alviella. C'est une chose fort remarquable, de voir avec quelle ardeur les Anglais abordent les questions d'histoire et de philosophie religieuses; les barrières qu'une théologie rétrograde opposait à l'esprit de recherche ont été renversées avec une décision qui fait un grand honneur aux progrès de l'esprit public. Ajoutons, ce qu'on sait de reste, que ce mouvement se produit non sous la forme d'une hostilité violente au sentiment religieux, mais tout au contraire comme une interprétation nouvelle du christianisme, destinée à le réconcilier avec les exigences des méthodes scientifiques. Nous n'avons point ici à prendre parti entre les deux méthodes, soit celle de l'attaque directe dont M. Letourneau nous a donné l'exemple, soit celle des écoles libérales ou du rationalisme tempéré, à laquelle se rattachent MM. Goblet d'Alviella et Caird. Nos tendances nous portent de préférence vers la seconde — toutes les fois que certaines résistances intolérables n'exigent pas un coup de vigueur. En tout cas, pour ce qui concerne un pays d'éducation protestante et biblique tel que la Grande-Bretagne, M. Caird ne pouvait songer à procéder autrement. Il est assez intéressant de noter que M. Caird n'est pas un théologien de profession, mais un philosophe; ce sont donc moins les faits que l'analyse psychologique des facteurs

1. Chez Mach Lehose, 2 vol. in-8; xv-400 et vii-334 p.

religieux qui le préoccupent; son point de vue dogmatique est très bien défini dans les déclarations suivantes, qui rattachent l'auteur au point de vue du protestantisme libéral : « En préparant ces conférences, j'ai eu tout particulièrement en vue cette classe de personnes, considérable et toujours croissante, qui s'est trouvée repoussée, au moins en partie, par le système dogmatique ordinaire de la foi (par l'orthodoxie), mais qui, en même temps, a le sentiment qu'elle doit une grande partie de sa vie spirituelle aux enseignements de la Bible et de l'Église chrétienne. Séparer ce qui est permanent de ce qui est transitoire dans les traditions du passé, est une tâche difficile que chaque génération nouvelle rencontre devant elle. Au présent jour, beaucoup de personnes se trouvent hésitantes et agitent avec perplexité les deux termes d'un dilemne : ne risque-t-on pas de manquer à la sincérité en continuant d'approuver les formes orthodoxes du crédo chrétien auxquelles on a cessé de croire, et, si l'on rompt avec ces formes, ne retranche-t-on pas des idées qui sont essentielles à la vie morale et spirituelle? » Pour faciliter à ces esprits bien intentionnés, mais hésitants, le passage à une conception plus large, M. Caird a déployé beaucoup de souplesse et d'art. L'évolution religieuse ne sera parfaite et complète à son sens, que lorsqu'on sera parvenu à réconcilier dans une union féconde le côté objectif et le côté subjectif de la religion. M. Caird, dans son premier volume, discute certaines définitions de la religion, expose et critique les théories de MM. Max Müller et Herbert Spencer, remonte aux formes primitives de la religion et établit qu'une solution partielle et insuffisante des besoins de l'âme a été réalisée dans les religions de la Grèce, dans le Bouddhisme, dans le stoïcisme et dans le judaïsme. Le second volume se propose de démontrer que le christianisme a donné la solution définitive du problème. Il y aurait assurément bien des points à relever dans cette apologie d'un protestantisme spiritualisé, mais il ne faut pas hésiter à louer l'effort qui a été fait pour tenir compte des résultats tant de l'exégèse que de la philosophie contemporaine. Conservateur, M. Caird l'est assurément à nos yeux; il représente la droite dans le groupe où M. Goblet d'Alviella représente la gauche; mais l'un et l'autre sont de ceux qui, en brisant les anciens cadres, frayent la voie à un état de choses où le dogme orthodoxe ne sera plus qu'un souvenir historique, un objet d'études devenu d'autant plus digne d'intérêt qu'il aura cessé d'être dangereux, même incommode.

M. Huxley a d'autres allures, c'est un homme d'un autre tempérament. En obtenant qu'il fût fait place dans la « Bibliothèque scientifique contemporaine » au volume d'essais intitulé *Science et religion* [1], M. Henry de Varigny a été fort bien inspiré et je souhaite à la traduction publiée sous sa direction le plus grand nombre possible de lecteurs. Ah! l'aimable polémiste et qu'il vaut mieux être à côté de lui que dans

1. Chez J.-B. Baillière et fils, in-12, 394 p.

les rangs des adversaires, qu'il cingle de sa mordante ironie ou assaille de ses légères flèches, qui portent droit au but. « J'ai le malheur, dit M. Huxley, de pouvoir me rappeler la quatrième décade du XIXe siècle, moment où le déluge évangélique (la réaction piétiste de la première partie du siècle) commença à baisser et où les cimes de certaines montagnes devaient bientôt émerger, dans le voisinage d'Oxford surtout, mais où la bibliolâtrie régnait toujours et où Église et chapelle (l'Église officielle et les sectes dissidentes) proclamaient ensemble, comme étant des oracles divins, les affirmations indigestes de la moins instruite et, par suite, de la plus obstinément bigote de toutes les écoles théologiques. » On menait M. Huxley écouter des « sermons dans la langue vulgaire ». — « Et certes, remarque-t-il, elle était souvent assez vulgaire, la langue dans laquelle le prédicateur, ignorant également la littérature, l'histoire, la science et même la théologie, sauf ce qu'on en professait dans son étroite école, déversait, sous la protection de la chaire, des invectives contre ceux qui s'éloignaient de sa notion d'orthodoxie. J'appris par de mystérieuses allusions aux « sceptiques » et aux « athées », que certaines gens, s'appuyant sur la raison charnelle, osaient douter que le monde eût été fait en six de nos jours ordinaires ou que le déluge eût été universel; qu'ils allaient même jusqu'à mettre en doute l'exactitude littérale de l'histoire de la tentation d'Eve ou celle de l'ânesse de Balaam; et, par l'horreur du ton avec lequel on racontait ces énormités, j'aurais pu croire que ces hommes imprudents appartenaient aux classes criminelles. » En ce qui me concerne, je suis en mesure de confirmer les souvenirs de M. Huxley; j'en ai entendu à peu près autant dans la cinquième et dans la sixième décade de ce siècle, pour me servir des expressions du spirituel écrivain, — le protestantisme français n'ayant eu sous ce rapport pas grand'chose à envier à son congénère anglais, et je me souviens qu'un grave professeur de théologie demeurait anxieux devant ce redoutable problème : Les animaux dits carnassiers dévoraient-ils d'autres animaux avant la chute d'Adam? Et je crois me rappeler que, malgré les présomptions fournies par la paléontologie, cet excellent homme tranchait la question négativement; notez qu'il ne s'agissait point d'un vieillard, mais d'un homme jeune, instruit, qui venait de soutenir avec distinction sa thèse de doctorat devant la Faculté des lettres de Paris. — Parmi les morceaux, tous, d'un grand intérêt, dont la réunion a formé le présent volume, je recommande tout particulièrement celui qui est intitulé : « La valeur du témoignage dans le miraculeux ». On y voit la façon dont Eginhard, l'historien de Charlemagne, procéda à la « translation des bienheureux martyrs du Christ, les saints Marcellin et Pierre ». C'est une affaire qui, de notre temps, conduirait ses auteurs non aux joies du paradis, mais aux bancs de la police correctionnelle; les reliques en question furent tout simplement volées, ce qui ne les empêcha pas de fournir à leurs adorateurs toutes les grâces surnaturelles qu'on attendait

d'elles. C'est un trait que M. Goblet d'Alviella aurait pu invoquer très à propos à l'appui de sa proposition, que le point de départ de la morale et celui de la religion sont essentiellement différents; cela prouve également que le christianisme s'est parfaitement accommodé des plus grossières superstitions, que nous flétrissons chez les sauvages — et généralement chez ceux dont l'étiquette religieuse diffère de la nôtre, — que le catholicisme non seulement vit très à l'aise avec ces superstitions, mais qu'il en vit. Assurément, M. Huxley ne va pas trop loin quand cette fructueuse et malpropre entreprise lui inspire la réflexion, « que l'on convoitait grandement la possession de reliques opérant des miracles, non seulement par des raisons d'un ordre élevé, mais par des motifs d'un ordre très inférieur ». Pourvu qu'on eût en sa possession l'objet à la présence duquel étaient attachées les vertus magiques, il importait assez peu qu'on y fût parvenu par des moyens plus ou moins honnêtes. La vertu d'en haut était attachée au fétiche; heureux celui qui mettait la main sur lui, fût-ce au détriment du prochain. — On verra encore par le livre de M. Huxley avec quelle peine les protestants anglais se décident à mettre la Bible en dehors des questions de géologie; les coups droits que l'écrivain porte à ces détestables habitudes seront les bienvenus, s'ils aident à déblayer le terrain de la recherche scientifique et philosophique de l'un de ses plus fâcheux *impedimenta*.

Quand j'ai vu annoncer le catalogue des « Manuels théologiques » dont la maison Mohr, de Fribourg-en-Brisgau, a entrepris la publication, je me suis pris à envier aux étudiants de nos jours les facilités de travail qu'on leur donne. Ouvrages suffisamment détaillés pour éviter la sécheresse des manuels anciens, place faite à de nouvelles branches des études religieuses, telles que l'histoire des religions et la philosophie des religions, voilà, me suis-je dit, de quoi rendre singulièrement attrayante et commode aux jeunes gens la route où nous-mêmes étions souvent contraints de nous aventurer à l'aveugle et sans guide. Après avoir pris connaissance du *Lehrbuch der Religionsphilosophie* [1], dû à la plume de M. Hermann Siebeck, professeur de philosophie à l'Université de Giessen, je ne suis plus aussi convaincu qu'il y ait profit à élargir les programmes, si l'on ne se rend pas un compte exact du rôle et de la portée des nouvelles branches inscrites au catalogue. C'est cette vue claire et nette de la place de la « philosophie religieuse » ou « philosophie de la religion » dans les sciences théologiques, que je regrette de ne pas trouver dans le présent ouvrage, et c'est pourquoi il ne me semble pas appelé à réaliser toutes les promesses de son titre.

Évidemment la « Religionsphilosophie » ne doit se confondre ni avec l'histoire des religions, ni avec la dogmatique, qui font l'une et l'autre l'objet de traités spéciaux dans la collection Mohr. Alors, quel

1. Chez Paul Siebeck (librairie J.-C.-B. Mohr), in-8, XIV et 456 p.

domaine lui reste-t-il ? Il me semble lire, entre les lignes du court avertissement dont l'auteur a fait précéder son livre, la preuve d'un certain embarras. S'il est lui-même hésitant, comment ses lecteurs, qui sont avant tout des étudiants en théologie et en philosophie, verront-ils clair dans son plan et dans l'objet qu'il s'est proposé? Mais passons tout de suite à l'indication du plan adopté, ce qui sera la meilleure justification de nos doutes. — M. Siebeck a divisé son ouvrage en deux parties. Première partie : Essence et développement de la conscience religieuse, qui forme les trois quarts du volume; deuxième partie : La vérité de la religion. Dans la première partie, trois grandes divisions : 1° la place de la religion dans la vie civilisée (ce court chapitre n'est en réalité qu'une introduction); 2° le développement historique (ou évolution) de la religion ; 3° la formation (*Ausgestaltung*) subjective et objective de la conscience religieuse. Sous le numéro 2, l'écrivain développe le procès historique, par lequel les formes religieuses rudimentaires du début ont atteint au degré de la « religion de la moralité », qui a servi d'échelon intermédiaire avant d'atteindre la forme définitive de l'idée religieuse qui est la « religion de la rédemption ». Dans la 3e division, M. Siebeck traite de la foi, de ses rapports avec la science, des rapports de la religion et de la morale, de la relation entre le côté subjectif et le côté objectif, ce qui est le rapport de la religiosité et de la religion (que nos lecteurs excusent ce jargon tudesque!), du mythe et de la doctrine, du culte et de l'église, enfin (ici je renonce à traduire) des « Modalitäten der religiösen Lebensbestimmtheit ». La seconde partie de l'ouvrage (la vérité de la religion) traite de l'idée du monde, de l'idée de Dieu, de l'idée de causalité et de but, de l'idée de liberté, de la destination de l'homme, enfin de la théodicée. — Et maintenant ce n'est plus de simples doutes que je professe sur l'utilité d'un enseignement de la philosophie religieuse ainsi conçu, c'est la conviction que ce sera le plus abominable des casse-tête chinois. Ah! du moment où les arguties philosophiques viennent s'échafauder sur les arguties théologiques, je me permets de crier aux infortunés étudiants : *Lasciate ogni speranza*, c'est-à-dire : Renoncez à tout espoir de voir jamais clair en ces matières! Je ne voudrais rien dire de désagréable pour M. Siebeck, que je n'ai pas l'honneur de connaitre et qui me semble un homme instruit et consciencieux, mais je me permets de protester tout haut. Je n'admets pas que, dans un seul ouvrage, on traite simultanément trois sujets différents, grâce aux vices d'un titre élastique et mal déterminé ; il y a là, en effet, trois livres, péniblement tassés sous une même couverture : 1° une philosophie de l'histoire des religions, 2° une dogmatique ; 3° une apologétique. Si l'on écarte les éléments dogmatiques et apologétiques, il reste une vue philosophique de l'évolution religieuse, subordonnée au contraste entre les « religions de moralité » et les « religions de rédemption ». Nous connaissions déjà ce thème et nous ne croyons pas que M. Siebeck ait eu la main heureuse en l'adoptant ;

la distinction est subtile et peu faite pour éclairer le sujet. Si la « philosophie de la religion » veut vivre, il lui faut prendre d'autres allures tout d'abord jeter par-dessus bord la terminologie scolastique, puis bien se persuader qu'elle doit être « elle-même » et non le pâle reflet de la dogmatique traditionnelle. Il me semble que la meilleure introduction à lui donner serait un aperçu des tentatives faites pour la constituer depuis Rousseau jusqu'à nos jours, aperçu où on ne relèverait que les œuvres et les conceptions vraiment originales. Cela fait, comment constituer le corps de l'ouvrage? Il vient d'abord à l'esprit de dégager successivement la formule des diverses religions, notamment des principales d'entre elles, brahmanisme, bouddhisme, judaïsme, islamisme, christianisme dans sa première forme et dans ses différentes branches; mais l'exemple des tentatives de ce genre est trop décourageant pour qu'on ose le recommander. Je ne me souviens, pour ma part, en matière de philosophie des religions que d'un seul ouvrage, qui m'ait donné l'impression de quelque chose de neuf et de vrai : c'est la *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* de Pfleiderer; prendre un à un les principaux éléments de la croyance et du culte, les « illustrer » au moyen d'exemples choisis, voilà la seule voie par où il me paraisse qu'on puisse faire à la fois œuvre claire et œuvre utile.

L'étude de M. Ad. Faggi : *La religion et son avenir d'après Édouard Hartmann*, avec le sous-titre : *Essai sur la philosophie religieuse en Allemagne* [1], est une nouvelle marque de l'attention intelligente donnée par l'Italie à la pensée germanique. Il y a là une sincère résolution de pénétrer en un domaine difficile, un souci du juste, un scrupule de vérité, qui font grand honneur à leur auteur; l'effort est d'autant plus méritoire — et il faut d'autant plus lui souhaiter le succès — que l'Italie, « ondoyant, ainsi que le dit M. Faggi, entre l'indifférentisme scientifique et le traditionnalisme officiel », semble peu préparée à faire accueil à de pareilles recherches. Elle semble « peu préparée », et cependant elle y viendra petit à petit, grâce à la vaillance et à l'excellent esprit d'hommes tels que M. Al. Chiapelli, dont nous avons reçu deux nouvelles études : *La piu antica apologia del cristianesimo recentemente scoperta* [2] et *Una nuova pagina di storia dell'antica chiesa secondo una recente scoperta* [3]; tels que M. B. Labanca, toujours ardent, toujours sur la brèche, qui nous adresse quelques pages, intitulées : *Spiritismo e critianesimo* [4].

Sous le titre de *Morale et Religion* [5], M. E. Thirion a résumé le résultat de ses méditations et ses lectures. Sans prétentions scientifiques, mais avec beaucoup de sincérité et de droiture, il attaque

1. Chez G. Civelli, in-8, 91 p.
2. Roma, 1892, in-8, 28 p.
3. Roma, 1893, in-8, 26 p.
4. Roma, 1894, in-8, 8 p.
5. Chez Fischbacher, in-12, 451 p.

franchement les problèmes que la convention religieuse ou philosophique s'efforce de soustraire à l'examen. M. Lefèvre s'est proposé un objet analogue en publiant *les Confidences d'un ancien croyant* [1], qui ont le caractère d'une confession personnelle et n'échappent pas aux inconvénients du genre. Quant au « vieux Celte » qui publie son manuscrit volumineux sous le nom de *Batailles du ciel* [2], c'est une œuvre quelque peu apocalytique. Malgré sa forme passablement insolite, nous ne refusons pas cependant de nous associer au vœu exprimé par l'auteur : « Puisse le présent ouvrage dégager, à l'encontre de l'instinct destructeur que propulsent les âmes en peine, l'instinct de conservation qui fait palpiter bien des cœurs! » Ainsi soit-il! M. Vurgey nous excusera, à son tour, si nous nous bornons à reproduire le titre de son opuscule : *Trois adaptations du Microcosme*, l'âme, les sept principes de l'homme et Dieu, schémas pantaculaires, avec préface de Papus [3].

Nous avons encore sur notre table deux volumes d'un grand intérêt, auxquels nous aurions voulu consacrer l'attention qu'ils méritent. Malheureusement, les importantes questions de méthode que nous avons rencontrées sur notre chemin, nous ont quelque peu retardé; force nous est donc de recommander en quelques mots seulement le remarquable livre de M. Albert Le Roy, première partie d'une histoire du gallicanisme au XVIIIe siècle, qu'il a intitulé : *La France et Rome de 1700 à 1715, histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV d'après des documents inédits* [4]. C'est une étude compacte, nourrie, bourrée de détails curieux et que traverse et anime un souffle de généreuse passion. Il se dégage de ces recherches, poursuivies avec une louable persévérance, des leçons de premier ordre. On assiste au triste spectacle du maquignonnage des consciences et l'on ne sait qui l'emporte de Versailles ou de Rome, du pouvoir temporel ou du pouvoir spirituel, dans ce honteux trafic où les deux antagonistes sacrifient avec un même cynisme la dignité des caractères et la loyauté des convictions. Tandis que la royauté et la papauté s'abaissent ainsi et se salissent, l'Église de France tombe, tombe, tombe et, de chute en chute, arrive au niveau où nous la voyons aujourd'hui, victime des intrigues papales, du despotisme royal, victime, il faut le dire aussi, de l'esprit du fanatisme théocratique qu'elle portait dans son sein et qui la poussa toute la première à exercer sur les âmes les pires violences. *Alfred de Vigny, poète philosophe* [5] n'est pas mêlé à d'aussi tragiques aventures que la révocation de l'édit de Nantes, la dispersion de Port-Royal et la profanation de son cimetière; mais il tient, dans la première partie de ce siècle, une place

1. Chez Chamuel, in-18, IV et 155 p.
2. Chez Chamuel, 2 vol. in-8, 420 et 445 p.
3. Paris, 1892, chez Chamuel, in-12, 63 p.
4. Chez Perrin, in-8, XXIII et 794 p.
5. Chez Colin, in-8, 348 p.

à part. M. Dorison a été bien inspiré en relevant les traits par lesquels il doit plaire à ceux qui goûtent une forme poétique pure associée à la vigueur, à l'âpreté même de la pensée. C'est une étude à la fois ingénieuse et approfondie et M. Dorison a su mettre en valeur, sous une forme elle-même très soignée, les points qu'il relève chez son héros; c'est là une contribution utile à l'histoire de la philosophie religieuse dans notre siècle. Par son pessimisme, il semble que Vigny était fait pour vivre cinquante ans plus tard ou du moins que, vivant dans la seconde moitié de notre siècle, son œuvre eût pris plus aisément son niveau comme sa personne atteint sa place. Ecoutez les derniers vers de cette strophe admirable du « Silence » :

> ... Si le ciel nous laissa comme un monde avorté,
> Le juste opposera le dédain à l'absence
> Et ne répondra plus que par un froid silence
> Au silence éternel de la divinité.

Dans la « Mort du loup », le poète veut qu'on lise dans le regard de l'animal qui succombe une hautaine apostrophe à l'humanité :

> Gémir, pleurer, prier est également lâche.
> Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
> Dans la voie où le sort a voulu t'appeler;
> Puis, après, comme moi, souffre et meurs sans parler.

Dans le *Journal* de 1834, Vigny écrit : « Tous ceux qui luttèrent contre le ciel injuste ont eu l'admiration des hommes »: Et cette idée, jetée sur le papier comme sujet d'un poème qui n'a pas vu le jour : « La question serait que l'homme est plus grand que la Divinité, en ce sens qu'il peut sacrifier sa vie pour un principe, tandis que la divinité ne le peut pas. » Ceci enfin sur le « jugement dernier », qui sera le jour où « Dieu viendra *se justifier* devant toutes les âmes et tout ce qui est vie... En ce moment, ce sera le genre humain ressuscité qui sera le juge, et l'Éternel, le Créateur, sera jugé par les générations rendues à la vie. » Tout cela assurément n'est point le fait d'une pensée banale et il valait la peine de chercher, avec le goût du document humain si vif à cette heure, comment cette pensée s'est formée, par quelles phases, retours, mouvements en avant, elle est arrivée à sa pleine conscience.

Comme épilogue à ce qui a été dit plus haut sur l'état actuel des études relatives à l'histoire des religions, il n'est peut-être pas sans utilité de rappeler qu'un « Parlement des religions » avait été convoqué à Chicago à l'occasion de l'Exposition universelle, pour le mois de septembre 1893. Le programme d'études de cette réunion, rédigé par et pour des membres de toutes les grandes religions aujourd'hui existantes, contient des indications très remarquables : « Importance et conditions d'une étude sérieuse de tous les systèmes religieux. Des services rendus par chaque religion historique. — Étude des livres

sacrés de tous les peuples par les procédés littéraires. — L'idée d'incarnation dans les différents cultes. La sympathie entre les religions. — La connaissance de la religion peut-elle être scientifique? Assistance fournie par la philosophie et les sciences naturelles à la science des religions : assistance fournie par cette dernière aux autres sciences. — L'union religieuse de la chrétienté est-elle désirable? Sur quels principes peut-elle se faire et quels sont les obstacles? — De l'union religieuse de toute la famille humaine. Ce que le monde doit aux mouvements religieux de l'Asie, de l'Europe et de l'Amérique. Quels sont, entre les différentes religions, les points de contact et les points de divergence qui ressortent des exposés précédents? — De la perfection religieuse, suivant les différentes religions. Quel sera le centre de la future unité religieuse de l'humanité? »

Et maintenant, tirant les conséquences de ce programme, qui est assurément une des choses les plus nouvelles qu'on ait vues à Chicago, nous nous permettrons de dire que quiconque y a adhéré de fait ou d'esprit, a pris par cela même l'engagement implicite : 1° de considérer toutes les religions, sinon comme exprimant au même titre la vérité, au moins comme exprimant une partie de la vérité; 2° en conséquence, de les traiter toutes avec respect et déférence; 3° d'abandonner les livres sacrés de son choix à la rigueur de l'examen littéraire, comme on fait pour les livres sacrés du prochain; 4° de renoncer à l'idée d'une révélation unique et spéciale, pour admettre une révélation générale de Dieu à la conscience humaine, qui s'est produite, bien qu'avec une valeur inégale, en tous temps et en tous lieux. — Le jour où ces quatre points — qui valent bien les quatre déclarations de 1682 — seront inscrits en tête de tous les catéchismes — à Rome et à Paris, comme à Londres, à New-York, à Péking, à Calcutta, à Constantinople — ce jour-là, je vous le dis en vérité, sera un beau jour.

MAURICE VERNES.

NOTES ET DISCUSSIONS

A PROPOS DE LA PARAMNÉSIE [1]

—

Personne ici n'ignorant le terme, il est, je crois, inutile de le définir. Mais si l'on est aisément d'accord sur sa signification, on ne l'est pas sur l'explication théorique du cas qu'il désigne. Tout récemment M. Lalande a donné la sienne, qu'on pourrait appeler, ce me semble : « La théorie de la double représentation simultanée. » Elle est ingénieuse, subtilement présentée, mais, il m'apparaît, très hasardeuse et point applicable à l'ensemble des cas. Si même je devais aller jusqu'au bout de ma pensée, je dirais presque qu'elle est inutile. Une économie précieuse à réaliser dans l'ordre scientifique étant celle des hypothèses, je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps si je réussis à démontrer qu'il n'y a pas lieu d'en forger une nouvelle pour les phénomènes de fausse mémoire.

Et d'abord on pourrait opérer la réduction de bon nombre d'entre eux en les assimilant à des faits d'ordre psychologique connus et fréquents dans la vie normale Tels sont les cas où l'on fabrique une ressemblance d'après des souvenirs incertains, embués par l'éloignement, et où l'on conclut à l'identité où il n'est question que d'analogie. Il est en effet peu de sites, peu de tableaux, peu de personnes qui n'aient leur double approchant; dans la rencontre d'où jaillit le fait de fausse reconnaissance, on est surtout frappé par les ressemblances alors qu'on a oublié les différences. Il nous arrive quotidiennement, pourrait-on dire, de nous écrier : « Tiens, j'ai vu cette personne quelque part. » Non. Le plus souvent, c'est une personne *qui lui ressemble* qu'on a vue. Ainsi, du reste, d'une pièce de vers, d'un trait d'esprit, etc.

Parfois, il est vrai, quand on a le loisir de se livrer à une analyse minutieuse et qu'on est d'esprit exact et lucide, on s'aperçoit de sa méprise; après les ressemblances on constate les différences. Mais les gens de mémoire indécise et d'imagination active restent sur les ressemblances, dont ils font un bloc homogène et rigoureusement superposable à l'objet de leur attention présente. Entre les deux représentations, il n'y a à la vérité que certaines lignes essentielles et comme un schème de commun; peu importe, leur activité mentale

1. Voir le numéro de novembre 1893.

étant constructive, ils comblent les lacunes, brodent l'ornementation complémentaire et jettent là-dessus les couleurs qui doivent parachever l'adéquate ressemblance.

Nul doute à concevoir sur ces insidieux procédés de notre imagination. A contempler les arabesques et les bigarrures de la tapisserie, l'alité ne tarde pas à découvrir d'étranges choses : visages carnavalesques, faces lunaires, croupes fantastiques. Dans le profil tronqué d'un nuage ou d'un roc, l'œil du peintre ou du poète verra le chef encagoulé d'un moine, la dure tête d'un chevalier casqué d'or bruni. Est-ce que l'hypnotisé, sur une feuille de papier blanc où quelques traits élémentaires sont figurés, ne plaque pas une image entière? Nous voyons donc ici le malade, le peintre, le poète, l'hystérique endormi et le paramnétique agir suivant une norme commune; simplement les deux derniers n'ont pas conscience du phénomène accompli.

Une portion également importante des cas de paramnésie seront ceux où l'on établit la reconnaissance sur une représentation, primitivement enfoncée dans les profondeurs de l'inconscience, et qui tout à coup se lève à l'appel de l'excitation efficace. Prenons le cas où le paramnétique reconnait une personne qu'il prétend n'avoir jamais vue : est-il bien sûr de son dire? Ne se peut-il pas qu'il ait déjà vu cette personne, mais dans certaines conditions de rapidité, d'attention louvoyante, qui ont exclu l'intervention de la conscience? Voici dans cette hypothèse le phénomène qui n'aura pas manqué de se produire : l'impression, bien que non clairement perçue, aura été mécaniquement enregistrée. Il n'est personne aujourd'hui qui refuse aux cellules nerveuses ce pouvoir d'inscrire automatiquement, que la conscience intervienne ou non, les mille impressions de la vie quotidienne; tout le monde aussi m'accordera que nous sommes journalièrement actionnés par des excitations confuses de toutes sortes et réagissons à une quantité de stimulus qui ne requièrent aucunement l'entremise de la conscience. Ces impressions ne sont donc pas perdues; elles attendent pour se révéler le coup de fouet de l'excitation opportune : et quelle autre saurait être plus efficace que l'excitation née de cette rencontre, de cette *réaperçue* de l'être ou de l'objet inducteur?

Ainsi tout naturellement deux représentations concurrentes surgissent, l'une ancienne, livrée, reçue et conservée sous les auspices de l'inconscience, mais qui par le fait de sa réapparition entre dans la zone claire de la conscience; l'autre contemporaine et nettement perçue. Ces deux représentations gardent leur existence réelle et distincte; mais pour l'intelligence qui les examine, une seule a droit de réalité, la dernière, car il n'existe pour la conscience que ce qui pénètre dans son domaine.

Cette explication est fort simple, si simple et si naturelle qu'il n'y a aucun mérite à l'avoir trouvée. On remarquera en outre que l'intervalle réel qui s'élargit entre les deux représentations explique très

heureusement ce caractère incertain de « déjà vu » que le paramnétique prête à la personne ou l'objet en question. Si la première représentation, comme le veut M. Lalande, devançait à peine la seconde, on s'expliquerait difficilement que le sujet ne sût pas la situer dans le temps... outre qu'il faut ajouter que la mise en œuvre et le jeu de cette première représentation ne laissent pas que de présenter certaines difficultés.

Après ces diverses réductions ne resteront plus que les cas où il est dûment prouvé : 1° que le sujet ne prend pas l'analogue pour le même; 2° que, dans le cas de reconnaissance fondée, il n'a jamais vu le site, le tableau, le personnage, qu'il dit reconnaître. Les phénomènes ainsi caractérisés doivent être rares. N'apparaîtront indiscutablement authentiques que ceux impliquant prévision, prédiction. Mais ceux-ci se cataloguent dans une classe de faits mal débrouillés encore, et nullement expliqués : les faits de nature télépathique. La théorie à faire concernera donc les phénomènes de télépathie, non ceux de paramnésie qui peuvent s'en passer. Cette théorie, je ne me charge pas de la donner. Ici l'on s'aventure sur un sol tremblant, embroussaillé, coupé de fondrières et de chausse-trapes. Et j'ai peur de me casser le cou.

JACQUES LE LORRAIN.

LES TRANSFORMATIONS DU DROIT [1]

—

J'ai donné en huit pages une analyse du livre de M. Tarde qui en avait deux cents. Pour demeurer dans les mêmes proportions, il me faudrait répliquer en quinze lignes à la note de M. Tarde qui a six pages. Ce serait trop peu; mais j'espère cependant pouvoir être bref.

M. Tarde me reproche de lui avoir prêté des idées qui ne sont pas toujours les siennes. Et ce serait un grave défaut dans un article où je me suis par-dessus tout efforcé de bien déterminer les conclusions de M. Tarde, afin de marquer nettement en quoi elles me paraissent exagérées et inacceptables. Mais je ne pense pas que l'accusation soit fondée. J'ai écrit (à la p. 537, pour procéder comme M. Tarde) qu'il ramène *à peu de chose près* les lois du développement juridique à l'imitation. Les passages qu'il m'objecte et où il a très discrètement admis autre chose plus dans la *Philosophie pénale* peut-être que dans les *Lois de l'imitation* et surtout plus dans les *Lois de l'imitation* que dans les *Transformations du droit*, desquelles seules il s'agit, justifient ma restriction. Rien de plus. J'ai, moi aussi, admis p. 537, p. 538, p. 539, l'influence indéniable de l'imitation. Mais j'y vois l'accessoire, M. Tarde le principal. Sans doute cela n'empêche pas M. Tarde de croire que les phénomènes juridiques sont régis par des lois : je l'ai dit. Seulement dans un enthousiasme explicable chez lui, il fait de l'imitation la grande loi historique et, ai-je encore dit, il réfute un à un tous les essais faits

1. Voir *Revue philosophique*, n° de novembre, p. 535 et suiv. ; n° de décembre, p. 123 et suiv.

pour découvrir en dehors d'elle des lois uniformes régissant le développement d'une institution juridique quelconque. Je n'ai pas trouvé sa réfutation décisive et j'ai dit pourquoi. Mais je n'ai pas travesti sa pensée. La preuve en est dans d'autres comptes rendus, antérieurs au mien (par exemple dans celui de M. Gauckler, *Nouvelle Revue historique de droit*, 1893, p. 382 et suiv.), qui ont compris à peu près comme moi le livre de M. Tarde, à la vérité pour le louer, et auxquels je n'ai pas vu que l'auteur ait reproché d'avoir dénaturé ses idées. La preuve en est dans l'article de M. Tarde où, tout en exprimant (p. 625) sur la vengeance privée un sentiment moins absolu que ne m'avait semble celui du livre, il maintient pour le reste en réalité très énergiquement les mêmes points de vue, où il s'écrie par exemple, p. 627 : « A vrai dire, que resterait-il de l'histoire du droit, si on supprimait tout ce qui repose, expressément ou implicitement, sur l'imitation? » A mon avis, il en resterait quelque chose et à l'auteur, il n'en resterait rien, si on supprimait ce qui repose sur l'invention. Mais il me semble que ma phrase de la page 537 traduisait par avance assez fidèlement celle écrite un mois plus tard, à la page 627, par M. Tarde en personne.

Quant à mes modestes citations d'ouvrages, dans lesquelles M. Tarde paraît voir une ostentation, alors bien puérile, d'érudition superflue, il convient de rappeler à quel propos je les ai faites. M. Tarde parlait d'un petit noyau d'anecdotes passant de livre en livre, sans se modifier ni se grossir et qui serait tout le bagage de la prétendue science de l'histoire du droit comparé. Il fallait bien, pour lui répondre, lui dire qu'il y avait encore quelques autres documents et lui indiquer au moins sommairement où ils étaient. Je me serais imaginé avoir sous ce rapport plutôt pêché par omission que par exagération.

Peut-être au reste n'aurions-nous pas trop de peine à nous porter à notre tour sur le terrain où se place M. Tarde en disant que « la question est de savoir non pas s'il a tout lu, mais s'il a bien raisonné sur ce qu'il a lu ou si ce qu'on lui objecte suffit à trouver le vice de son raisonnement ». Nous estimons justement que le matériel de faits déjà rassemblés permet sur un certain nombre de points, d'admettre ce qu'il appelle un « déterminisme renforcé », d'admettre sinon que que « les mêmes inventions aient dû à la longue apparaître partout, et partout dans le même ordre », — je ne crois pas que le déterminisme le plus renforcé doive aller jusque-là, car il peut y avoir des arrêts de développement qui empêcheront les institutions de naître partout et des particularités accidentelles qui les empêcheront de naître partout dans le même ordre; — mais tout au moins qu'un certain ensemble de causes, plus fréquemment concomitantes à mesure qu'on remonte à des rapports moins compliqués, feront, sauf immobilisme absolu, surgir mécaniquement les mêmes innovations; qu'à moins d'influence étrangère, un groupe placé dans certaines conditions restera dans la phase juridique où il se trouve ou en sortira par la seule porte qui lui soit ouverte, pour entrer nécessairement dans une autre phase juridique déterminée, comme celui qui prend une carte de la main du prestidigitateur ne peut prendre que la carte forcée, comme la bille jetée dans un vase qui n'a qu'un trou ne pourra en sortir que par ce trou. C'est ainsi qu'en droit criminel, la composition volontaire s'effacera devant la composition légale, comme M. Tarde ne fait guère de difficultés pour l'admettre; c'est ainsi qu'en prenant un exemple dans un autre domaine, la parenté en ligne masculine et le système patriarcal remplaceront normalement la famille matriarcale et la parenté en ligne féminine au moyen de l'idée de propriété, de propriété du mari sur la femme et par suite sur l'enfant; c'est ainsi qu'on peut encore, croyons-nous, discerner beaucoup d'autres enchaînements invariables en matière de régime de biens, de procédure ou de contrats.

Cela n'empêche pas d'admettre avec M. Tarde que des accidents ont pu souvent changer l'ordre de succession des phénomènes et par là même créer des diversités matérielles très saillantes, dont plusieurs, pas toutes, viennent de l'imitation. Mais cela conduit à considérer les cas douteux d'un autre œil. Cela conduit, pour des coïncidences comme celle du droit romain des XII tables et du droit préislamique, à songer plutôt à deux développements indépendants qu'à

une action imitative, sans que d'ailleurs on soit pour cela dispensé d'étudier individuellement chaque exemple concret de façon à ne pas conjecturer, mais à démontrer son véritable caractère. Et, puisque M. Tarde nous objecte, à propos de cet exemple, que ce serait prouver l'impossibilité de la copie qu'il admet, je me permets de lui confesser que, pour le cas en question, je crois la preuve possible et que je croyais même en avoir suffisamment indiqué le procédé dans mon compte rendu. Par malheur, il faudrait, pour la présenter en détail, plus de place que je n'en veux prendre ici; il faudrait aussi un appareil de renseignements techniques où M. Tarde verrait peut-être encore un étalage malséant de fatras bibliographique et qui tout au moins ne rentrerait point dans le cadre de cette *Revue*. Je m'arrête donc en maintenant sur le livre de M. Tarde le sentiment que j'ai déjà exprimé, sans aucun soupçon d'acrimonie envers un auteur dont j'apprécie autant que personne les mérites et les travaux, mais avec le désir de défendre contre une tendance exclusive et absorbante des études qui ont déjà donné des résultats excellents et qui nous en réservent sans doute de plus précieux encore. En matière juridique comme ailleurs, l'imitation a eu son rôle; mais l'invention a eu aussi le sien, qui, à notre sens, a été le plus original, le plus important, et il ne faut pas, pour l'amour des lois de la première, méconnaître tout ce qu'on sait déjà des ois de la seconde.

P.-F. Girard.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ch. Huit. La vie et l'œuvre de Platon, 2 vol. in-8; Paris, Thorin et fils, 1893. 506 + 478 pages.

Il est facile d'écrire, même deux volumes, sur Platon; il ne l'est point de les composer en sorte qu'ils soient utiles en tous cas, même après la lecture de l'œuvre du Maître; c'est le problème qu'a heureusement résolu M. Huit, en nous parlant précisément de ce qu'on ne trouve pas dans les *Dialogues*, à savoir de la vie de Platon, du mode de la publicité que reçurent les écrits, des questions d'authenticité que soulèvent tous ceux qu'on lui attribue et des diverses solutions proposées à ce sujet; de l'ordre chronologique, enfin des manuscrits et des principales traductions [1]. Le noyau de ces deux volumes est un mémoire couronné en 1887 par l'Académie des sciences morales et politiques; l'ouvrage publié a sa place désignée dans toutes les bibliothèques philosophiques, car il y comblera une lacune.

J'avoue que j'ai eu une certaine déception en lisant les trois cents pages consacrées à la vie de Platon; je connaissais surtout M. Huit par les attaques qu'il a dirigées contre l'authenticité du *Sophiste*, du *Politique* et du *Parménide*; je m'attendais donc à trouver dans son récit quelque thèse nouvelle, quelque paradoxe habilement soutenu. Au lieu de ce que j'espérais, je trouve l'érudition la plus complète et la plus irréprochable, d'ailleurs sans étalage abusif, unie à la critique la plus prudente et la plus judicieuse pour me démontrer ce dont j'étais convaincu pour ma part, que, sur les événements de la vie de Platon, nous ne savons que très peu de chose de positif et que la plupart des assertions que l'on trouve couramment répétées sont au moins sujettes à caution. Ne prenons qu'un exemple, le voyage à Cyrène. Certes, il n'y a rien d'impossible à ce que Platon se soit arrêté dans cette colonie grecque, soit en allant en Égypte, soit en revenant. Mais comment Ed. Zeller, pour ne pas parler des autres, n'avait-il pas remarqué avant M. Huit que les garants de ce voyage le relient à l'enseignement mathématique que l'on fait donner à Platon par Théo-

1. Ces deux derniers appendices, sur lesquels je ne puis m'étendre, sont particulièrement intéressants et leur introduction, dans un ouvrage de ce genre, constitue une innovation qu'on ne saurait trop louer.

dore de Cyrène, tandis qu'il est incontestable que ce géomètre a professé à Athènes, d'ailleurs avant la mort de Socrate, et qu'il est absurde de croire qu'après trente ans, Platon ait encore eu besoin de recourir à ses leçons [1]?

Je reprocherai plus sérieusement à M. Huit d'être un peu long dans cette partie de son ouvrage. Comme il n'avait, et pour cause, que trop peu de faits positifs à nous donner, il s'est jeté dans des digressions intéressantes, mais qui atteignent la proportion de hors-d'œuvre. Ainsi je trouve une quarantaine de pages sur la question générale de l'influence de la philosophie orientale sur la grecque avant le temps d'Alexandre; cette influence est, par une discussion serrée, ramenée à ses justes limites, c'est-à-dire à presque rien; mais précisément il est à peine question de Platon à ce sujet. M. Huit se contente de conclure que le disciple de Socrate est « un Grec d'Athènes, mais un Grec qui a réchauffé son imagination aux rayons du soleil de l'Orient », ou de remarquer « qu'il semble s'être attaché, de propos délibéré, à développer des mythes égyptiens et orientaux ».

Cette dernière remarque pouvait précisément faire l'objet d'une étude approfondie et intéressante; M. Huit nous la doit, car il soulève là une question très grave, que personne, que je sache, n'a sérieusement abordée (les mythes platoniciens contiennent-ils des éléments légendaires empruntés soit aux traditions grecques, soit aux barbares?). Laisser tomber cette question après l'avoir simplement indiquée ferait croire, et ce n'est certainement pas le cas, qu'on n'a aucun argument sérieux à l'appui de la solution proposée.

Mais sans doute M. Huit aura voulu — et qui peut l'en blâmer? — éviter tout paradoxe, faire un livre qui reste, parce qu'il est dans des opinions moyennes et qu'il se borne à l'exposé exact et complet des faits, non pas un ouvrage de controverse où, pour soutenir une thèse posée, on se laisse aller à forcer la note et à dépasser sa conviction raisonnée.

Cette tendance est surtout visible dans la façon dont est traitée la question d'authenticité; c'est là la meilleure partie de l'ouvrage, celle qui lui donne une valeur hors ligne. M. Huit ne dissimule pas son opinion personnelle, que j'ai rappelée plus haut; mais il ne cherche nullement à la faire prévaloir, et il renvoie, pour le détail des arguments, aux écrits qu'il a publiés antérieurement. Aujourd'hui son but est tout différent; il expose l'état de la question, pose les règles de la critique d'attribution, examine les témoignages critiques et en discute la valeur, traite en général de l'application des divers critériums internes et expose en détail les résultats auxquels cette application a conduit les divers savants qui se sont prononcés sur la question,

1. Notons quelques inadvertances: *Agathias* imprimé pour Agathon. I, p. 37, l. 10. — P. 41, l. 9. Empédocle a-t-il bien enseigné à Athènes? — P. 163, l. 3, *Hermocrate* pour *Héraclide du Pont.*

depuis ceux du XVIIIe siècle, Brucker, Meiners, etc., jusqu'aux contemporains dont les ouvrages sont les plus récents. Dans la conclusion, il constate qu'en écartant les opinions extrêmes, la question n'existe pas pour huit dialogues : la *République*, le *Timée*, le *Gorgias*, le *Phédon*, le *Protagoras*, le *Théétète*, le *Phèdre*, le *Banquet* ; que les attaques dirigées contre les *Lois*, le *Philèbe*, le *Ménon*, le *Cratyle*, l'*Euthydème*, le *Critias* n'ont pas abouti ; il considère que l'on peut déclarer apocryphes les trois dialogues éléatiques ainsi que les *Lettres*. Quant aux autres, depuis l'*Apologie* jusqu'aux acéphales *Du juste* et *De la vertu*, il les range dans une série pour laquelle la probabilité d'authenticité décroit du commencement à la fin, mais il se refuse à porter un jugement catégorique, soit pour l'ensemble, soit pour chacun de ses dialogues en particulier.

L'état de la question est ainsi exposé aussi impartialement que possible, et le lecteur a devant lui tous les éléments nécessaires, je ne dis pas pour la résoudre, mais pour commencer à l'étudier par lui-même, et en même temps pour se rendre compte de l'importance de chaque point particulier. C'est tout ce qu'il peut raisonnablement désirer et je ne puis qu'approuver hautement M. Huit quand il réclame, sur le vu des pièces du procès, le droit de prononcer le *non liquet*, quand bien même, ce qui est le cas, j'aurais à sa place agi tout autrement. Sur les questions d'authenticité, il n'y a pas de déni de justice à renvoyer la cause, et le fait, c'est que lorsqu'on rend un arrêt catégorique, c'est, la plupart du temps, non pas pour des raisons scientifiques, mais d'après un sentiment personnel dont il est malaisé de rendre compte avec détail. Il y a là une intuition, un flair qui s'affine évidemment par l'exercice, mais qui peut faire défaut chez les plus érudits, de même qu'il en a rendu d'autres justement célèbres. Ce mouvement instinctif peut sans doute tromper, mais en tout cas, tant qu'il ne se produit point de lui-même, il ne faut pas chercher à le provoquer ; c'est encore le plus sûr moyen d'éviter l'erreur.

Pour en revenir à Platon et au livre de M. Huit, ce dernier me semble avoir à tort écarté une question qui, pour moi, se relie intimement à celle de l'authenticité des dialogues. A la vérité, cette question est très obscure et les discussions auxquelles elle a donné lieu n'ont guère apporté la lumière. Mais M. Huit, qui ne les ignore évidemment pas, aurait comblé une lacune sensible en ne les passant pas sous silence.

Je veux parler de la façon dont Aristote cite Platon en accolant à son nom des titres d'ouvrages, comme les ἄγραφα δόγματα ou les διαιρέσεις, qui n'ont jamais été classés dans les œuvres du Maître. J'estime qu'une étude approfondie des citations de ce genre devrait aboutir à des résultats décisifs, non seulement sur la nature véritable de ces écrits ou sur les évolutions de la pensée platonicienne, mais même sur l'authenticité de certains dialogues et en particulier du *Parménide*, du *Sophiste* et du *Politique*.

L'athétèse que soutient M. Huit est, comme on le sait, à peu près exclusivement motivée par des critères internes. L'interprétation des dialogues éléatiques, pour les mettre en accord avec les doctrines exposées dans les autres, présente des difficultés incontestables, qu'il est essentiel de ne pas chercher à déguiser; nier l'authenticité est une façon commode de trancher le nœud gordien, pour ce qui regarde Platon; mais pour les dialogues eux-mêmes, la difficulté n'est que déplacée. En tout cas, ce ne sont pas des œuvres négligeables; leur rédaction est très voisine de l'époque de Platon; s'ils ne sont pas de lui, à qui peut-on les attribuer et quel est le but réel que s'en est proposé l'auteur? Il est évident que, si l'on veut répondre à ces questions de façon à désarmer toutes les objections, on reconnaîtra qu'une thèse positive est moins aisée à soutenir qu'il n'est facile de trouver des arguments contre l'authenticité.

Sur l'ordre chronologique des dialogues, M. Huit a fait une excellente critique des méthodes et des solutions proposées; en particulier, ce qu'il dit de la méthode fondée sur la statistique des locutions est tout à fait judicieux. Il constate que le problème paraît actuellement insoluble dans le détail, mais qu'on est généralement d'accord sur le classement approximatif des principales œuvres en quelques groupes dont la constitution permet de se rendre un compte satisfaisant du développement de la doctrine. En somme, sur ce point comme sur le précédent, il donne tacitement la prédominance au critérium interne.

Il est difficile, après l'impartial exposé qu'il fait de l'insuffisance des autres moyens, de ne pas se ranger à son avis, au moins pour l'état actuel des questions. Si malheureusement l'œuvre de Platon ne se prête guère à l'application des autres procédés, il n'en est pas moins vrai que le critérium doctrinaire ne peut tout au plus donner qu'une probabilité de degré assez faible, d'abord parce qu'il repose en partie sur un cercle vicieux, d'un autre côté parce qu'il suppose dans l'homme, « cet être ondoyant et divers », une unité de pensée et une unité de développement qui sont rarement atteintes en fait, même chez les philosophes les plus éminents. Les problèmes posés restent donc toujours ouverts, mais M. Huit a su, du moins, remplir la tâche difficile d'exposer exactement et sous toutes les faces l'état des questions.

PAUL TANNERY.

Alfred Biese. DIE PHILOSOPHIE DES METAPHORISCHEN, ETC. (Hamburg und Leipzig, L. Woss, 1893), 229 p., in-8.

Ce titre, *Philosophie de la métaphore*, pourra paraître singulier ou ambitieux. L'ouvrage pourtant le justifie. J'aurai sans doute quelques réserves à faire ici et là. Mais examinons d'abord, avec M. Biese, cette question première : Qu'est-ce que la métaphore?

Les rhétoriciens, nous le savons tous, la rangent parmi les tropes, figures ou plutôt *tours* du langage. Leurs noms barbares ne sont jamais bien restés dans ma mémoire, et j'ai remarqué aussi que la plupart des écrivains emploient de préférence ce mot de métaphore, qui enveloppe eu somme les diverses figures et implique ce qu'elles ont d'essentiel.

C'était d'ailleurs l'opinion d'Aristote; M. Biese a raison de nous le rappeler. L'essence de la métaphore était pour lui l'analogie, la proportion. Quintilien et ses successeurs, depuis, ont tout compliqué et mis de la cuistrerie dans la grammaire. Mais il n'a pas échappé à quelques penseurs et humanistes plus avisés, que cette manière de parler, les tropes, qui passe pour artificielle, poétique, oratoire, est absolument naturelle et nécessaire, et signifie le transfert que nous faisons sans cesse des événements de notre moi, qui nous sont connus, aux phénomènes extérieurs, la synthèse enfin par laquelle nous animons de notre vie les choses du dehors et matérialisons celles du dedans.

Vico, par exemple, signalait dans la métaphore une forme inévitable d'intuition. Jean-Paul voyait dans toute langue un vocabulaire de métaphores décolorées. La théorie que nous offre M. Biese se trouvait donc en germe dans la pensée de ses devanciers. Il va nous conduire, lui, des conceptions de l'enfant et du langage primitif aux mythologies, aux religions, à l'art, à la poésie, jusqu'à la philosophie scientifique, et nous montrer la nécessité de l'analogie qui nous pousse à comparer continuellement le moi au non-moi dans toutes ces façons diverses ou d'imaginer ou de penser.

La part de la métaphore ainsi comprise, dans l'imagination de l'enfant, est évidente. Le physique et le psychique y forment vraiment une unité indissoluble, et l'enfant n'atteint que par degrés à l'abstraction requise pour les séparer. Son *moi* est le centre du monde qu'il imagine, la source de la vie qu'il met dans tout. S'il baptise le chien, le chat, la vache, il en emprunte le symbole au monde des sens, et l'impression ressentie devient alors le signe des êtres, par métaphore.

Même procédé métaphorique, nul ne l'ignore, dans la création des langues. Au fond, et quel que soit le concept exprimé, tous les mots sont des figures : ainsi, pour des actes purement intellectuels, *saisir*, *comprendre*, *embrasser l'étendue de son sujet*, etc. La métaphore ne gît pas seulement dans les expressions composées, mais dans les racines. Nous l'employons dans la terminologie scientifique et qualifions les faits de tout ordre nouveau avec les faits d'un autre ordre déjà connu : *famille* de langue, *morphologie* de la langue, *courant* électrique, etc.

A peine est-il besoin de rappeler que l'analogie et la causalité expliquent aussi les mythes. Max Müller s'est trompé en voyant dans la mythologie un état maladif, une défaillance du langage, comme si les peuples enfants pouvaient avoir l'esprit mûr de l'homme de

science! Et après tout, se demande M. Biese, la métaphore est-elle bien un mensonge? n'enferme-t-elle pas une vérité? La religion, en effet, même quand elle a passé des personnifications grossières au symbolisme le plus élevé, ne laisse jamais pourtant que d'être une poésie. Qui sait si l'effusion poétique et religieuse ne découvre pas spontanément les figures qui sont la réalité même?

L'art encore serait métaphorique, d'après M. Biese, en ce sens que nous projetons notre vie intérieure dans l'œuvre, dans la matière avec laquelle nous la construisons. Le langage et l'art, écrit-il, ne sont que des moyens de traduire en figures sensibles des états d'âme. Cela est vrai. La métaphore cependant ne saurait avoir, dans les arts plastiques, un sens aussi précis que dans le langage. Architecture, sculpture, peinture, musique même, n'expriment jamais que des états affectifs; avec la parole analytique seule, nous arrivons à exprimer des abstractions mentales. L'art est bien une espèce de figure, d'analogie, mais par reflet, et du même au même. Les « femmes couchées » de Titien sont des métaphores, à peu près comme le serait leur image regardée dans un miroir. Qu'un peintre veuille rendre la douleur d'une mère au chevet de son enfant mort, il reproduira la scène, ou il en cherchera l'équivalent dans le monde animal, par exemple. N'y aurait-il pas quelque danger à pousser la peinture, l'art en général, dans cette voie du langage allégorique, métaphorique? On aboutit par ce chemin-là aux pires excès de l'idéalisme, au désossement de l'œuvre vivante, si j'ose ainsi dire. M. Biese n'en a pas moins raison de condamner le réalisme, autant que ce dernier supprime la part de l'âme, la personnalité. Dans le premier cas, on néglige trop la joie de la perception, la source même de la beauté plastique; dans le second, l'imagination s'appauvrit, et l'art tombe à la plate imitation.

L'ébranlement de nos nerfs par l'excitation de la musique, poursuit M. Biese, devient en nous mouvement de l'âme; ainsi la musique jette un pont entre les deux mondes du dedans et du dehors. De même le poète rend sensible pour nous son état subjectif dans le symbole d'un événement extérieur, en même temps qu'il intériorise la réalité extérieure. Ici encore on se bornerait à voir le transfert de l'émotion par la route des sens, si l'on oubliait que M. Biese étend la portée de la métaphore jusqu'à signifier les rapports profonds du sujet et de l'objet. Et c'est ainsi qu'il affirme la réalité possible des figures où les poètes nous parlent de la mélancolie des nuages, du sourire des étoiles, des soupirs du vent, etc. On a, dit-il, appelé tout cela mensonge et tromperie, on y a vu les débris du langage des vieux temps, sans réfléchir que l'imagination humaine demeure éternellement semblable à elle-même, qu'elle ne se laisse pas régenter par la raison pédantesque, mais étend sa brillante draperie sur toutes choses, et que cet éclat lui vient de la communion de l'esprit avec la nature, de l'éclair du génie qui jaillit dans la métaphore.

M. Biese prête, on le voit, à la poésie un véritable sens divinatoire qui semblera peut-être exagéré. Si les poètes ont eu certaines intuitions justes grâce à l'accord de notre rythme intérieur au rythme extérieur de la nature, ils restent impuissants à justifier ce qu'ils pressentent, et les découvertes scientifiques ont plus enrichi la métaphore que les analogies poétiques n'ont pu servir la science. Songez seulement aux magnifiques images que la théorie de la gravitation universelle a suggérées aux poètes! Les plus belles images qu'eussent inspirées à un voyageur doué de fantaisie les îles de corail semées dans le Pacifique, ne contiendraient pas encore l'explication que Darwin en a donnée.

Mais je ferais tort à M. Biese avec ce genre de critique, et nous devons lui accorder que l'homme n'échappe pas à la métaphore, au point de vue anthropocentrique — je dirais plutôt aux conditions de la perception — dans ses explications de l'univers. Il a raison de nous rappeler que nos théories demeurent au fond métaphoriques, parce que nous les écrivons avec des mots qui sont des figures et que nous les pensons aussi « subjectivement ». Notre pensée, écrit-il, porte toujours le caractère subjectif. « Le monde ne serait pour nous qu'une apparence, si nous ne construisions une analogie entre l'image de nos perceptions et les choses qui les produisent, si nous n'acceptions jusqu'à un certain point l'unité de l'esprit et du monde. Or cette analogie appelle justement des représentations métaphoriques. » La philosophie est une manière de « poétiser par concepts ». Il vient toujours un moment où la science la plus rigoureuse fait le « saut périlleux » dans la mythologie. La métaphysique oscille sans cesse entre la matérialisation de l'esprit et la spiritualisation de la matière, et montre par là qu'elle est *métaphorique*.

Suit une histoire rapide des écoles, une critique des systèmes de philosophie, qu'on ne lira pas sans profit. L'ouvrage de M. Biese est écrit avec élégance et clarté; l'érudition en est ample, et un certain excès de littérature n'empêche pas la vérité de l'ensemble. Il n'est pas de système du monde, dirai-je à mon tour, qui n'ait un caractère métaphysique. L'unité finale que l'on cherche repose toujours, quoi qu'on fasse, ou sur la conscience du moi ou sur la perception de ce qui est hors du moi. Les philosophes ne se distinguent entre eux que par leur manière de grouper les faits et de tirer leur « feu d'artifice » : les uns lancent leurs fusées de la fenêtre, les autres descendent dans la rue.

LUCIEN ARRÉAT.

F. Bonatelli. PERCEZIONE E PENSIERO, 86 p. in-8; Venise, Antonelli, 1892.

L'auteur considère la perception et la pensée comme les deux formes primordiales de l'activité intellectuelle, la première ayant pour objet

le réel, et la seconde, l'idée. Il ne traite ici que de la première, se réservant de traiter de l'autre ultérieurement.

La perception est la connaissance immédiate, ou paraissant telle, du réel, impliquant non seulement la présence du réel, mais son aperception. Il y a à distinguer la conscience proprement dite et l'actualité psychique. La sensation ne suppose pas nécessairement la conscience. La perception exige-t-elle l'action immédiate de l'objet perçu sur le sujet percevant? Sans nul doute. On ne peut, d'abord, nier les modifications produites par l'agent externe sur les différents nerfs sensoriels. Cette action est très évidente pour le tact, le goût et l'odorat.

L'objet propre de la perception est, en somme, le terme, dans la série ou l'ensemble des différents éléments constituant le processus entier, auquel s'arrête notre attention. Plus les éléments intermédiaires sont cachés, plus la perception paraît immédiate.

Ceci établi, l'auteur étudie la différence existant entre la perception *sensible* et la perception *intellectuelle*. La première consiste dans l'introduction d'une représentation actuelle dans un groupe déjà organisé d'images et la réapparition de celle-ci dans son intégrité avec la vivacité d'une sensation présente. La perception intellectuelle, ou mieux senso-intellectuelle, est conditionnée par le jugement et le concept. Ce qu'elle a en plus que la précédente, lui vient de l'organisation des faits psychiques précédents, et surtout tient à l'acte perceptif lui-même.

Il y a trois classes de perceptions intellectuelles : celle des corps externes, celle du propre organisme et celle de l'âme.

La perception externe a été interprétée de deux manières diamétralement opposées, par le *réalisme vulgaire* et par l'*idéalisme subjectif*. Entre autres raisons d'insuffisance du premier, l'un est qu'il a contre lui la doctrine des énergies spécifiques des nerfs. L'idéalisme subjectif implique impossibilité et contradiction : l'objectivité est un caractère essentiel de la connaissance. La théorie qui admet une cause externe des sensations, mais absolument inconnue, se confond avec l'idéalisme subjectif et tombe sous le coup de la même critique. Le symbolisme n'est pas plus admissible; cette théorie, d'après laquelle les qualités sensibles sont non des images, mais des symboles des réalités extérieures, confine avec le réalisme vulgaire.

L'auteur justifie la théorie qui attribue à la perception la connaissance, en partie, des propriétés absolues des corps, en partie, de leurs qualités relatives. Il distingue avec soin l'élément subjectif de la représentation des corps de son correspondant objectif, la matière et la forme des sensations. Tout en réfutant la théorie kantienne, il parle d'un élément métaphysique de la perception. Les sciences naturelles, dit-il, s'accordent avec sa théorie. Quand la représentation des corps est prise dans sa plus grande universalité, il reconnaît la valeur absolue de sa partie relative.

BERNARD PEREZ.

E. Zamacoïs. EL MYSTICISMO Y LAS PERTUBACIONES DEL SISTEMO NERVIOSO, Madrid.

Cette disposition spéciale d'esprit vient à la fois de l'éducation et de l'hérédité : on peut la considérer, en effet, comme une transmission des parents aux enfants, tout comme le strabisme, la surdité ou quelque autre anomalie physiologique. Mais on peut y voir aussi l'effet de certaines conditions extérieures et du genre de vie, par exemple, de la solitude, qui a une si grande influence sur le moral, et qui engendre la mélancolie, les idées fixes, en un mot, le déséquilibre.

Ceux que l'histoire a appelés des mystiques ne sont pas des hommes comme les autres, mais des infirmes, dont la maladie présente des caractères qui passent rarement inaperçus sous les yeux d'un médecin intelligent. Les mystiques ont une psychologie à part. L'auteur range les phénomènes attribués à cette affection dans trois grands groupes : les hallucinations, — les extases, — les plaies, les convulsions, le don de prophétie. Il n'apporte pas un appoint de nouveaux exemples, mais son étude n'en sera pas moins utile dans le milieu où elle se présente, comme œuvre de vulgarisation. Il est bon de dire et redire dans le pays des autodafés que les voix secrètes, les extases, les pressentiments, les possessions, les stigmates, etc., ne sont pas œuvre de Dieu ou du diable, mais conséquences naturelles de perturbations nerveuses, de préoccupations, d'hystérie, de suggestions hypnotiques, et d'une foule d'autres causes purement pathologiques.

De tous ces curieux phénomènes l'hypnotisme contemporain a donné la véritable clef. C'est lui qui a fait fuir irrévocablement cette interminable légion de démons qui, selon l'opinion vulgaire, s'emparaient du corps de certains malheureux pour les faire souffrir. Le mysticisme est une maladie, comme le crime. La conclusion est peut-être un peu excessive : il y a, je suppose, des mystiques comme il y a des criminels, qui ne sont pas de purs malades, bien que se trouvant sur les confins du domaine pathologique.

BERNARD PEREZ.

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Pendant l'année 1892-1893.

IV

LA MÉMOIRE DES JOUEURS D'ÉCHECS QUI JOUENT SANS VOIR

Par M. Binet.

Cette étude a été faite sous la forme d'une enquête, par un questionnaire publié dans le journal d'échecs *la Stratégie*. L'enquête, commencée en octobre 1892, a été close en juin 1893 ; on peut la considérer comme ayant parfaitement réussi. Les documents qui me sont parvenus émanent pour la plupart de personnes très intelligentes, cultivées et sachant s'analyser. J'ai exposé mes premiers résultats dans une courte note du Bulletin du Laboratoire (1892), et publié une analyse plus étendue dans la *Revue des Deux Mondes* (juin 1893). Le travail complet paraîtra dans un ouvrage sur *Les grandes mémoires*. La place me manque pour en donner ici le moindre extrait.

Je me contenterai de reproduire ici l'observation qui m'a été envoyée par le Dr Tarrasch; on considère ce médecin comme étant actuellement le plus fort champion de l'Allemagne; sa haute compétence donne une grande valeur à ses réponses. En outre, il est curieux de remarquer que le Dr Tarrasch a réussi à exprimer en termes d'une heureuse précision l'opinion moyenne des joueurs sans voir, et que par conséquent ses réponses représentent exactement le résumé de notre enquête.

Réponses de M. le Dr Tarrasch aux questions relatives au jeu sans voir posées dans « la Stratégie » de septembre 1892.

1. Je joue sans voir jusqu'à 6 et 8 parties en même temps et j'ai fait ceci itérativement. Je crois même pouvoir aller plus loin, seulement la durée du jeu se prolongerait alors. La dernière fois j'ai fait,

récemment, 6 parties simultanées sans voir, au cercle d'échecs « Anderssen » à Francfort-sur-Mein. Ces parties furent, pour la plupart, publiées en Allemagne dans la *Gazette de la Saal*, le *Journal de Francfort* et dans la *Revue hebdomadaire des Échecs de Berlin*

2. Première force.

3. Ma mémoire, à tout prendre, ne peut guère passer que comme touchant à la moyenne. J'oublie surtout, avec une rapidité étonnante, les événements de la vie journalière. Souvent des clients que j'ai soignés me saluent dans la rue sans que je puisse me les remettre. En revanche, si ma mémoire est mauvaise pour les petits événements qui m'arrivent et pour tout ce qui se passe devant moi accidentellement, elle est bonne et même très sûre pour tout ce que je tiens de me rappeler, que j'étudie ou que je lis avec intérêt. Encore aujourd'hui je sais réciter de longs passages d'Homère, Sophocle, Horace que j'ai appris par cœur étant au lycée, il y a plus de douze ans. Je me rappelle toujours très exactement les maladies de mes clients, même si le souvenir de leurs personnes s'était déjà évanoui. Quant au jeu des échecs, ma mémoire est particulièrement fidèle parce que je m'y intéresse tout spécialement. Il y a peu de temps, j'étais dans le cas de reproduire de mémoire une partie, un peu extraordinaire à dire vrai, que j'avais jouée à Berlin il y a une douzaine d'années et que je n'avais jamais reconstruite depuis. J'en avais besoin pour la faire entrer dans une collection de parties que j'avais jouées. Je retiens toujours en substance une partie dont j'ai lu ou répété les coups, pourvu que la partie possède un contenu passablement marquant.

Ma disposition pour les mathématiques est médiocre. Sans avoir été rangé au lycée parmi les mauvais écoliers des sciences exactes, je ne m'y suis pourtant pas distingué. Dans le calcul mental, je suis très faible et c'était mon cas à l'école.

4. Comment je me représente la position du jeu sans voir? C'est chose très simple, je me la tiens présente à l'esprit, comme un objet plastique. Je me figure l'échiquier très distinctement, et pour ne pas entraver la vue intérieure par les impressions de l'organe visuel extérieur, je ferme même parfois les yeux. Ensuite, je garnis l'échiquier de ses pièces. La première de ces opérations, c'est-à-dire la représentation de l'échiquier, est ce qu'il y a de plus essentiel. Pour qui est arrivé à pouvoir, l'œil fermé, voir nettement l'échiquier, il n'y a plus de difficulté à se représenter aussi les pièces, d'abord dans leur position primitive, qui est familière à tout joueur. Maintenant la partie commence, supposons que c'est moi qui fasse le premier coup. Je le vois immédiatement s'exécuter sur l'échiquier, qui est distinctement présent à mon esprit. L'image que j'ai devant moi est un peu changée par ce coup. Je cherche à la retenir dans sa condition ainsi transformée. L'adversaire, alors, répond de son côté et modifie de nouveau l'image, dont, cependant, je ne laisse pas de m'imprimer

tout de suite la nouvelle forme, comme la plaque du photographe reçoit l'impression de l'objet éclairé. Je fixe donc l'image à l'aide de mon imagination, mais en retenant à côté de cela, également gravés dans ma mémoire, les faits, c'est-à-dire tout ce qui s'est passé, car il se passe continuellement quelque chose au jeu des Échecs. Tantôt il se fait une attaque ou une défense, on est dans l'expectative ou on commet une bévue, l'on prend ou l'on échange une pièce, etc.! Une bonne partie d'échecs peut être racontée presque à l'égal d'une série de faits liés les uns aux autres. Les accidents d'une partie sont logiquement connexes, ce qui fait qu'il y a moins de difficulté à s'imprimer l'historique d'une partie que de retenir par tête un petit poème. Quand je tiens mentalement présente la position actuelle du jeu contrôlée par la mémoire des faits, je combine les coups tout comme je le fais devant l'échiquier réel.

Voici pour le jeu sans voir d'une *seule* partie.

Quant aux parties différentes jouées à la fois, je les tiens séparées par la même mémoire des faits. Chaque partie a son caractère individuel, dans chacune d'elles il se passe quelque chose de particulier qui me suffit pour la distinguer des autres.

J'entends le rapporteur annoncer par exemple « Partie quatre, Roi à la case de la Dame ». En ce moment rien autre ne se montre dans mon esprit qu'un grand chaos. Je ne sais pas même de quelle partie il est question, ni quelle en est la situation du jeu ou quelle peut être la signification et la portée du coup donné. J'entends seulement l'expression de ce coup fait par mon adversaire. Je commence alors par me demander quelle est cette « Partie quatre ». Ah! c'est ce gambit du Cavalier dans lequel la partie adverse s'est défendue d'après les règles jusqu'au moment où elle fit le coup extraordinaire du Pion du Fou de la Dame un pas (c 7 — c 6 selon la notation algébrique) par lequel du reste elle se procura une bonne partie. Par bonheur cependant, bientôt après, mon adversaire commit la faute de permettre que je fisse le sacrifice du Fou à la 2e case du Fou de son Roi (f 7). Maintenant il n'a pas pris mon Fou, mais il a joué le Roi à la case de la Dame (R e 8 — d 8), comme il me l'annonce.

La récapitulation de la partie se fait rarement d'une manière aussi circonstanciée. A mesure que les parties avancent, elles diffèrent davantage entre elles et cessent de pouvoir être confondues. A la fin l'annonce de la 4e Partie et de Tour du Roi à la case du R (Th 8 — e 8) suffit pour me rappeler que c'est la partie dans laquelle le sacrifice du Fou ne fut pas accepté. C'est ainsi que je me rappelle avec plus ou moins de détail la marche de cette partie. Ses positions respectives se gravent petit à petit jusqu'à la clarté parfaite dans mon esprit et je puis à l'aise faire mes combinaisons et indiquer mes coups.

Le même procédé se répète ensuite pour la partie suivante. Partie cinq, me crie-t-on, Pion de la Dame deux pas (d 7 — d 5). Ah! c'est la partie Écossaise dans laquelle j'avais beau jeu dès le début, sans que

mon adversaire ait pu développer ses pièces. Maintenant il essaie d'y parvenir en sacrifiant un Pion. Tant mieux, etc. En pensant ainsi je me sens parfaitement orienté et je vois l'échiquier devant moi avec toutes les pièces dans la position de la partie.

5. En jouant sur l'échiquier et avec les pièces devant soi, il ne peut guère y avoir que les amateurs peu routinés qui verraient l'échiquier en détail et les formes particulières des pièces. Les personnes non initiées n'ont pas besoin de voir la signification intrinsèque de l'échiquier et des pièces. Elles ne seraient pas même en état d'apprécier cette signification. Par contre, l'amateur dont les pensées sont absorbées dans les combinaisons du jeu ne voit pas une pièce de bois à tête de cheval, mais une pièce qui possède la marche particulière du Cavalier et qui équivaut à peu près à trois Pions, qui, pour le moment, est peut-être mal placée, qui est sur le point de faire une attaque décisive ou que l'adversaire menace de clouer à sa place, et laquelle, à tout prendre, n'est pas bien située au bord de l'échiquier, etc. — Enfin il ne voit pas une poupée de bois, il n'en voit pas la matière, mais sa valeur comme Cavalier en général. Il s'occupe plutôt de reconnaître l'importance qu'exerce la pièce dans la position actuelle du jeu. Plus la pensée s'engage dans les combinaisons, moins les yeux s'aperçoivent de l'effectif de l'échiquier et des pièces. L'attention tout entière du joueur se concentre intérieurement en lui-même et son regard qui tombe instinctivement sur les accessoires extérieurs, ne les embrasse pourtant pas au point de s'en rendre compte. — Voici quelques exemples qui éclairciront encore davantage mes assertions. Je ne saurais, par exemple, dire si les échiquiers employés lors du dernier tournoi à Dresde (en 1892) étaient en bois ou en carton, mais je sais par cœur presque toutes les parties que j'y ai faites. Plus encore, si à Dresde même et au moment où j'aurais quitté la table de mon jeu, quelqu'un m'avait demandé sur quelle espèce d'échiquier j'y avais joué la dernière partie juste terminée, j'aurais été incapable de lui répondre, à moins d'avoir réfléchi attentivement. Voici un autre exemple : la Dame blanche des échecs dont je me sers à la maison a perdu sa pointe. L'aîné de mes enfants la lui a cassée et ma femme la colle à sa place seulement de temps en temps avec de la cire d'Espagne. Après la partie je ne saurais jamais dire, excepté le cas où, par hasard, j'aurais expressément fait attention, si la pièce, cette fois-ci, avait sa pointe ou non.

Au jeu ordinaire on n'aperçoit donc pas les objets ou du moins on ne les voit que très imparfaitement. Comment les apercevrait-on en jouant sans voir? Je puis seulement dire que je me représente l'échiquier assez petit, à peu près de la grandeur d'un diagramme (c'est-à-dire de 8 centimètres de largeur tout au plus), pour mieux embrasser la totalité et pour faire passer le regard mental plus vite d'une case à une autre. Je ne vois pas les cases distinctement noires et blanches, mais seulement claires et foncées. Pour la couleur des

pièces, la différence est encore beaucoup moins marquée. Elles se montrent à moi plutôt dans leur signification comme ennemies ou alliées. La forme des pièces ne m'apparaît qu'indistinctement, je considère principalement leurs facultés d'action. Je me figure l'échiquier posé devant moi. Il n'est pas placé à côté de moi et la personne de l'adversaire n'y paraît pas du tout.

6. Je me présente l'échiquier en entier dans son ensemble avec toutes ses pièces; non pas une partie spéciale de l'échiquier. Ceci est de rigueur, car sans cela l'action d'une pièce pourrait facilement échapper à l'attention du joueur qui ne voit pas.

7. Je *vois* l'échiquier très distinctement et je crois que ceci est la faculté la plus essentielle pour jouer à l'aveugle. Il n'y a de véritable joueur sans voir, que celui qui peut se représenter l'échiquier nettement. Voilà pourquoi je ne regarde pas la mémoire comme la condition la plus indispensable, mais plutôt la faculté imaginative. Tout joueur possède assez de mémoire pour se rappeler la marche de la partie. Mais ce n'est pas chacun qui sache mettre en rapport *convenable* les pièces qu'il se représente à l'esprit et qu'il doit disposer sur un terrain également fictif pour y former des plans et des combinaisons *solides*. Pour faire tout cela, il faut posséder la faculté bien développée de la représentation mentale. Il faut encore que l'on ait la correction dans tout ce qu'on se représente, car jouer *mal* sans voir est l'affaire de tout le monde.

8. La comparaison avec la photographie est très frappante. Quant aux couleurs voyez 5. Je me représente l'échiquier coloré, mais seulement légèrement nuancé.

9. (Comparez 5.) Les formes des pièces m'apparaissent également peu marquées tout comme les couleurs.

10. Correspond à peu près à ce que j'ai exposé plus haut. Les rapports entre les pièces et leurs combinaisons sont ce que je vois, non exclusivement mais tout particulièrement, mêlés seulement à quelque chose comme la couleur et la forme. Avant tout je me représente la localité où se passe le combat. Je vois nettement l'échiquier quoique, pour ne pas être distrait par des objets étrangers, ma pensée s'attache moins aux formes et aux couleurs qu'aux relations qui subsistent entre les cases et entre celles-ci et les pièces.

11. Le langage intérieur se produit naturellement sans cesse. Les expositions précédentes en fournissent déjà la preuve. Je formule le coup que l'on m'annonce tout comme si je l'écrivais, par exemple R à la case de la D. (R e 8 — d 8). Mais pour jouer il faut que je transfère ce coup du langage hiéroglyphique des échecs dans la réalité des faits, il faut que je me représente quel est ce changement sur l'échiquier indiqué par le coup du Roi. Je n'entends presque pas du tout la voix du rapporteur ou la mienne. La mémoire des paroles est passablement accessoire en comparaison de la mémoire des faits. Ce n'est que dans des cas assez rares que je me vois forcé de récapituler toute

la partie depuis son origine. Ceci ne regarde cependant pas l'appréciation de l'historique de la partie, mais seulement les coups en eux-mêmes parce qu'il ne se fait que quand j'ai quelque doute si un coup a été réellement joué qui ne signifie rien pour l'historique de la partie et lequel, pour cela, j'aurais peut-être omis d'exécuter dans l'image de la position. C'est alors que la mémoire de la parole se fait sentir. Mais c'est un cas fort rare, attendu que je tâche toujours d'attacher quelque signification aux coups de mon adversaire. En cas de besoin, je note dans mon esprit qu'à tel ou tel endroit dans cette partie, il y fut fait un coup insignifiant. La mémoire des paroles n'est donc pas entièrement dénuée d'importance.

12. Non.

13 et 14. Je n'ai pas d'autres moyens auxiliaires à indiquer.

Pour résumer encore une fois mes remarques, je dirai que j'envisage comme la condition la plus essentielle, la faculté représentative du joueur sans voir. C'est elle qui le met à même de se tenir l'*échiquier* présent à l'esprit. En seconde ligne vient la *mémoire des faits*. La *mémoire de la parole* enfin peut rendre des services accessoires dans des cas spéciaux.

Il est encore un point qu'il ne faut pas négliger. Tout amateur voulant jouer sans voir doit posséder un empire absolu sur l'échiquier. Il doit connaître la couleur de chaque case, doit toujours savoir quels sont les endroits, à partir d'une case donnée, auxquels un Cavalier pourra être porté. Il doit savoir *par instinct* [1] (indépendamment de la vue mentale qui lui démontrera le fait), qu'un Fou à la case du C de la D blanche (F b 1) vise dans la direction transversale jusqu'à la seconde case de T du R noir (h 7).

L'échiquier et continuellement rien que l'échiquier! Les pièces sont bien moins essentielles, elles prennent leurs places d'elles-mêmes. Jouer sur l'échiquier sans pièce est chose très aisée, presque pas plus difficile qu'avec les pièces. Tout le jeu d'échecs se fait en partie sans voir. Toute combinaison de cinq coups, par exemple, s'exécute mentalement, avec la seule différence que l'on a l'échiquier devant soi. Les pièces, bien des fois, y gênent même le calcul. Le bon joueur d'échecs, dans ce sens, est joueur sans voir. Voilà ce qui explique comment des joueurs qui savent très bien analyser une position donnée, se montrent parfois incapables de combiner trois coups en jouant une partie. C'est encore la raison pourquoi une partie, jouée par correspondance, ne fournit pas la mesure de la force qu'auront les participants dans le jeu actuel. Une qualité, et même celle qui est prédominante chez l'amateur pratique, se trouve suspendue quand on l'analyse en essayant. C'est la faculté et le besoin de se représenter les positions. A l'aide de cette faculté, l'image plastique d'une situation se montre à notre esprit aussi nettement comme si elle

1. Les deux mots en italique ne sont pas dans le texte allemand.

était déjà présente. Elle n'existera pourtant qu'après un certain nombre de coups; mais, malgré cela, nous pouvons, dès à présent, nous former une idée de cette position. Nous la rejetons comme devant conduire à notre défaite, ou bien nous l'admettons comme indifférente sinon comme avantageuse pour nous.

Le joueur ordinaire tient l'échiquier sous les yeux, le joueur sans voir doit se le représenter. Voilà où gît toute la différence.

Pour bien comprendre le jeu sans voir, le mieux sera de ne s'occuper d'abord que de ce qui se passe au jeu d'une partie faite seule. Ce procédé simplifiera l'analyse du problème. C'est pourquoi, la recommandation contenue au n° 4 me paraît un peu anticiper sur ce qui va seulement venir. Pour l'exécution de plusieurs parties faites à la fois, il faut encore ajouter la faculté qu'exige la conduite des parties simultanées, jouées à l'ordinaire. Quand je fais plus d'une partie simultanément, avec les échiquiers et leurs pièces devant moi, il faut néanmoins, pour que je reprenne la suite des idées de la prochaine partie, que je m'en rappelle brièvement l'historique. Cette récapitulation, il est vrai, se fait ici en très peu de temps. Au premier instant, quand je passe à une nouvelle partie, j'éprouve, dans mon esprit, à peu près la même sensation de confusion que j'ai décrite plus haut en parlant du jeu sans voir de plusieurs parties.

V

LA PSYCHOLOGIE DES AUTEURS DRAMATIQUES

Par MM. A. Binet et Jacques Passy.

Le but de cette étude a été d'examiner les conditions où se manifeste le mieux l'imagination créatrice. C'est un fait surprenant que les ouvrages de psychologie ne contiennent presque aucun renseignement sur cette question de l'imagination. M. Taine en dit quelques mots, en passant; il a utilisé quelques notes qui lui ont été communiquées par Flaubert; notes suspectes, puisque Flaubert était un malade. Le livre de Bain contient quelques descriptions vagues, sans faits précis; enfin les ouvrages les plus récents et les mieux faits, comme le traité de M. William James, ne disent pas un mot de la question; cet oubli est vraiment curieux.

Nous nous sommes proposé d'aller demander directement des renseignements aux personnes qui par profession exploitent leur imagi-

nation ; ces personnes sont nombreuses, surtout à Paris ; pour limiter notre enquête nous n'avons interrogé que les auteurs dramatiques.

Un journaliste qui est en même temps auteur dramatique, M. Abraham Dreyfus, avait déjà eu l'idée de cette enquête.

Il y a une dizaine d'années, M. Abraham Dreyfus, devant faire à Bruxelles une conférence littéraire, prit comme sujet à traiter : la fabrication des pièces de théâtre. Il écrivit à ses confrères pour leur poser la question suivante, à peu près dans ces mêmes termes : « Comment faites-vous une pièce de théâtre? » Il eut le plaisir de réunir les réponses des auteurs dramatiques les plus connus, Dumas, Pailleron, Sardou, Labiche, Augier; ces réponses ont été publiées, en même temps que la conférence; nous pensons ne pas nous tromper en remarquant qu'elles ne satisfirent qu'à moitié la curiosité de M. Dreyfus.

Évidemment, les lettres signées de noms aussi illustres ne peuvent être des lettres banales et insignifiantes, et les correspondants de M. Dreyfus ont toujours mis dans leurs petits billets beaucoup d'esprit, d'abord parce que la chose leur était facile, ensuite parce qu'ils avaient une réputation à soutenir; les inconnus seuls ont la liberté, souvent bien agréable, d'écrire simplement. Mais, esprit à part, que pourrait-on tirer de toutes ces lettres? Nous venons de les relire avec soin, et nous n'y trouvons aucune indication précise sur les procédés et sur la nature de la composition littéraire; les auteurs les plus explicites ont répondu : « Vous me posez une question à laquelle je ne sais que répondre. » Quelques-uns ont déclaré nettement : « Nous ignorons comment notre esprit s'y prend pour faire une pièce de théâtre ». M. Pailleron est même allé plus loin, il a posé un défi : « Si quelqu'un sait, après avoir écrit une bonne pièce, comment il s'y est pris, qu'il recommence! »

Ces réflexions sont peu encourageantes. Et, cependant, il est bien certain que la solution — moins que cela — l'étude des questions de ce genre serait du plus vif intérêt pour la psychologie. Ceux qui s'intéressent au jeu de la mécanique intellectuelle seraient curieux de savoir par quelle série d'idées et de sentiments un auteur dramatique a passé pour écrire une de ses œuvres; et peut-être dans certains cas l'histoire mentale d'une pièce serait-elle aussi intéressante que la pièce elle-même. Malgré les incertitudes, les tâtonnements, les erreurs d'études de ce genre, elles ont l'avantage de porter sur la réalité vivante; et nous sommes de ceux qui pensent que la psychologie doit, de nos jours, être une étude d'après nature plutôt qu'une science de cabinet.

Si l'enquête de M. Dreyfus a échoué, nous croyons en saisir le motif : M. Dreyfus a eu le tort — qu'il nous pardonne cette légère critique — de poser la question en termes trop difficiles. C'est une règle des enquêtes qu'on doit épargner aux personnes qu'on interroge la plus grande quantité possible de travail et de réflexion. Ne leur demandons pas : « Comment faites-vous ceci ou cela? » mais bien : « Vous

y prenez-vous de cette manière-ci ou de cette manière-là? » Avec ce second procédé d'interrogation, on obtient presque toujours quelque réponse positive ou négative, et souvent la personne interrogée sur un point précis donne des exemples, énumère des preuves et expose des idées.

Notre premier soin a donc été de rédiger un long questionnaire; nous ne le transcrivons pas ici, parce qu'il n'a pas plus d'importance que les échafaudages servant à construire une maison; la maison construite, on les démolit; avec ce questionnaire, nous nous sommes rendu chez quelques-uns des auteurs dramatiques les plus connus, et nous leur avons demandé de nous exposer leurs méthodes de travail.

Nous avons pu recueillir par ce moyen expéditif les observations de MM. Sardou, Dumas, Pailleron, Daudet, Valabrègue, de Curel, Coppée, Jules Lemaitre, Goncourt, Becque, Meilhac, Gandillot, Bisson, Hennequin, etc. Il est probable que peu de ces auteurs auraient pris la peine de répondre à un questionnaire écrit. L'entretien verbal était donc bien préférable. Nous avons cependant obtenu, dans la plupart des cas, des notes écrites. Nous avons pris l'habitude d'envoyer à chaque auteur, sous la forme manuscrite, l'étude qui le concerne; cette politesse nous a parfois obligé à faire des ratures — (et les ratures portent en général sur la partie la plus intéressante de l'étude), — mais en revanche chaque auteur, excité par un sentiment bien naturel, a tenu à ajouter quelques notes de sa main à son portrait. Ainsi l'étude de M. Dumas a été largement étoffée par ses notes marginales.

Nous avons pris soin également de réunir les portraits des auteurs, des autographes, des manuscrits de pièce, en un mot tous les documents graphiques ou autres pouvant éclairer quelque côté de leur physionomie.

La question la plus importante, celle qui domine les enquêtes de ce genre, est la question de sincérité. Il est bien évident que chacun cherche à se présenter devant l'objectif en prenant la pose la plus favorable. Nous sommes persuadés que pour ce motif nos études contiennent des erreurs matérielles et morales. Mais la critique ne tardera pas à les relever, car on est jaloux entre confrères. Toutes les fois que la chose a été possible, nous avons contrôlé discrètement le témoignage d'un auteur par celui d'un autre, et nous avons éliminé ce qui nous paraissait douteux.

Nous donnons ci-après une de nos observations, celle de M. Fr. de Curel.

I

M. de Curel s'est révélé auteur dramatique, il y a dix-huit mois, par une pièce jouée au Théâtre-Libre : *l'Envers d'une sainte*.

Il a ensuite fait jouer au même théâtre *les Fossiles*, au Vaudeville *l'Invitée* et à la Comédie-Française *l'Amour brode*.

Une production aussi rapide a fait croire à quelques critiques que l'auteur, n'ayant pas réussi à se faire jouer jusqu'ici, puisait dans une provision de manuscrits ; c'est inexact : M. de Curel ne possède aucune réserve de pièces, et il ne travaille qu'à une seule pièce à la fois. Il a une grande puissance de travail : sept heures en moyenne par jour; pendant les premiers jours, il a le travail irrégulier, distrait, et ne peut compter que sur quatre heures de suite; plus tard, il atteint douze heures, sans autre repos que le déjeuner.

Nous pensons qu'il peut être intéressant de donner la durée complète de travail pour les pièces qu'il a écrites.

L'Envers d'une sainte, fait à Coin-sur-Seille (Lorraine), du 5 au 25 mai 1891, conception du sujet comprise. La pièce n'a point subi de retouches.

Les Fossiles, fait à Paris, pendant les répétitions de *l'Envers d'une sainte*, du 5 au 27 octobre 1891 ; la pièce a subi quelques retouches qui ont pris environ quatre jours.

L'Invitée, fait à Coin-sur-Seille, du 17 mai au 9 juin 1892, sur un sujet qu'il avait dans la tête depuis *l'Envers d'une sainte*, mais qui était si peu déterminé que la scène que l'auteur avait en vue s'est trouvée éliminée, dès le premier jour de travail, du scénario. Cinq jours de travail environ pendant les répétitions.

L'Amour brode et *la Figurante* ont pris environ le double du temps que la pièce ci-dessus, c'est-à-dire vingt à vingt-cinq jours de premier travail et vingt jours de placage.

Comme hérédité littéraire, M. de Curel n'offre rien de particulier, si ce n'est un grand-père qui a écrit des ouvrages estimés sur la chasse. Enfant, il pensait déjà au théâtre; et quand son précepteur le laissait seul, dans la salle d'études du château où il a été élevé, en Lorraine, il sortait de son tiroir une collection de crayons, qui représentaient des personnages, et leur faisait jouer des comédies qu'il composait au petit bonheur, sans point de départ ni point d'arrivée. On a publié une anecdote de ce genre, si nous ne nous trompons, sur Hoffmann.

La famille de M. de Curel le destinait à l'industrie; les circonstances en ont décidé autrement; à Paris, jusqu'à trente-six ans, il a fait de la littérature et perdu son temps; dans le roman il s'épanouissait trop, il s'espaçait, il se perdait. La discipline du théâtre, qui veut que l'on fasse court et clair, l'a corrigé de ses défauts et lui a donné plus de concentration. M. de Curel ressemble un peu à un psychologue qui ferait du théâtre. Le point de départ de ses pièces est psychologique; ce qui le tente, c'est une situation curieuse qui pose un problème quelconque; il se demande ce qui, dans telle circonstance, peut se passer dans notre cœur. Il en a été ainsi pour *l'Envers d'une sainte*. M. de Curel songeait à ceci : une femme a été arrêtée pour assassinat; grâce à de hautes protections, on arrive à suspendre l'action de la justice, à faire passer la femme pour folle et à l'enfermer

dans une maison de santé. Les années s'écoulent; la femme arrive à se sauver, et tout à coup, à l'improviste, elle revient chez elle, ouvre la porte de la chambre où ses enfants jouent. C'est sous cette forme de tableau que lui est venue l'idée de la pièce, tableau si détaillé et concret qu'il imaginait l'étonnement des enfants, la frayeur de la bonne appelant au secours, et le mari arrivant pour empêcher sa femme d'avancer dans la chambre.

Avec cette idée de pièce dans la tête, M. de Curel se met à sa table pour écrire; puis, en réfléchissant à ce retour inopiné d'une mère, il remarque que l'intérêt du sujet est dans les sentiments qu'une personne doit éprouver quand elle revient après une longue absence, dans un endroit plein de souvenirs, et qu'elle se retrouve face à face avec sa vie passée. Voilà l'idée psychologique qui lui paraît séduisante, l'idée de peindre une nuance particulière de sentiment. Puis, en réfléchissant encore il transforme son sujet et, dans l'espace de dix minutes, il abandonne la première idée pour essayer de peindre les sentiments d'une religieuse dans une situation un peu analogue; il suppose alors une jeune fille qui, autrefois, dans un moment de délire furieux, a voulu tuer la femme de l'homme dont elle s'est éprise; pour expier son crime, elle est entrée dans un couvent, a prononcé des vœux et a vécu dans la retraite pendant vingt ans; puis, elle a appris que l'homme qu'elle a aimé vient de mourir; alors, peut-être par soif de liberté, peut-être par sentiment de curiosité, elle sort de son exil, retourne dans sa famille et se trouve en présence de la veuve et de l'enfant. C'est le point de départ de *l'Envers d'une sainte*.

Un an après, l'auteur eut le désir de faire une nouvelle pièce; il n'est point de ceux, nous le répétons, qui collectionnent des idées de pièces. Il pensa qu'il pouvait en quelque sorte revenir en arrière et reprendre son premier scénario qu'il avait abandonné peut-être à tort. Il chercha donc à peindre cette mère qu'on avait fait passer pour folle et qui, s'étant échappée de l'hospice qui la tenait renfermée, se retrouve brusquement en présence de ses enfants.

En développant ce thème, l'auteur a écrit *l'Invitée* qui, comme on le voit, repose sur la même idée de psychologie que *l'Envers d'une sainte*; dans les deux cas c'est une sorte d'expérience sur les effets qu'une longue absence peut produire dans une âme. La pièce de *l'Invitée* une fois amorcée, l'auteur y introduisit une nouvelle idée psychologique; il chercha à se représenter ce que pouvait donner l'amour maternel, placé dans des conditions aussi anormales, ou plutôt, sans faire aucune étude de ce genre, surtout sans avoir la moindre préoccupation de soutenir une thèse, il *laissa parler en lui* les personnages qu'il avait créés, et de ce travail intérieur se dégagea tout naturellement une petite philosophie — à savoir que l'amour maternel est dans certains cas comparable à une fonction qui se développe par l'habitude de tous les jours et peut se perdre par le non-usage. Le nom de l'invitée s'applique dans la pièce à la mère

elle-même ; cette mère, pendant vingt ans, a été absente du foyer conjugal : on la croyait coupable, elle s'est éloignée en réalité par désespoir d'avoir découvert que son mari la trompait : le mari est resté seul avec deux petites filles qui ont grandi et sont maintenant en âge de se marier. Le temps a fermé les blessures : le mari envoie à sa femme un ami commun pour l'inviter à venir faire la connaissance de ses filles. Après des hésitations, la mère se décide à cette visite, à la condition de ne pas être nommée ; on la voit arriver en curieuse ; elle appelle ses filles mesdemoiselles, montre d'abord une parfaite indifférence et ne redevient mère que lentement, par un effort d'intelligence et de bonté.

Il y a plusieurs remarques à faire sur cette façon de composer une pièce. Le choix des sujets, d'abord, qui, comme dans toutes les œuvres d'imagination pure, ne sont déterminés par aucune circonstance extérieure, indique un côté du caractère de l'auteur. Volontiers M. de Curel se déclare enclin vers la psychologie et, sans aller jusqu'à dire que son théâtre contient une véritable étude psychologique — ne confondons pas l'imagination de l'artiste avec l'observation régulière du savant — on doit admettre chez lui une tendance marquée à représenter ses personnages par le dedans. En tant qu'auteur dramatique, il faut remarquer que M. de Curel ne part point d'une énigme de sentiment à résoudre, mais d'un fait particulier, créé par son imagination. La psychologie ne vient qu'après ; elle est extraite des faits. Nous noterons encore que ce fait, qui sert de point de départ à la pièce, n'en est souvent pas la scène maîtresse, le point culminant, ce que M. Sarcey appellerait la scène à faire ; c'est une conception autour de laquelle il se fait un accroissement dans tous les sens ; pour *l'Invitée*, c'était une idée de deuxième acte ; pour *l'Amour brode*, de troisième acte.

Parfois, c'est moins encore ; il peut arriver, chose assez surprenante, que l'image qui a séduit l'auteur et l'a engagé à faire la pièce ne fasse pas partie de la pièce ; elle en est expulsée et il n'en reste plus trace. Ainsi, notons que le point de départ de *l'Invitée* est l'idée d'une femme, coupable d'assassinat, qu'on fait passer pour folle ; de l'assassinat il n'est rien resté, et, quant à la folie de la mère, elle est réduite presque à rien ; ce n'est plus qu'un on-dit qui a circulé, et la mère n'a pas été réellement folle.

Les gens du métier s'étonneront peut-être de cette marche si peu logique dans le travail de composition ; M. de Curel compare cela à une *cristallisation* ; le mot est de Stendhal ; mais M. de Curel ne l'emploie pas tout à fait dans le même sens ; pour lui, c'est la comparaison toute simple des molécules d'un corps qui viennent s'agglomérer autour d'un point initial. Pour continuer la comparaison — à laquelle nous avouons ne pas attacher grande importance — nous ajouterons que parfois le centre de cristallisation se déplace, et un second cristal, plus tardif, peut se former à côté du premier, grossir à ses dépens et constituer l'œuvre définitive.

II

Nous désirons maintenant dire quelques mots de l'état mental particulier dans lequel M. de Curel se trouve quand il compose.

D'après le témoignage de plusieurs auteurs dramatiques que nous avons consultés, nous avons déjà donné une première idée de cet état mental ; seulement cette idée est restée vague et inachevée. M. Sardou nous a montré qu'il y a deux hommes dans un auteur dramatique, l'artiste et le critique, et nous avons dit avec quelle savante tactique ces deux hommes collaborent, chacun d'eux sachant d'avance quand il doit être actif et quand il doit s'effacer. Deux hommes, l'expression n'est pas tout à fait juste; disons plutôt qu'il y a deux orientations différentes de l'esprit, qui se succèdent, et parfois se remplacent avec une très grande rapidité. C'est le même homme qui tantôt sent en artiste, tantôt juge en critique.

Il se produit souvent une situation un peu différente qui ressemble davantage à un dédoublement intellectuel.

Beaucoup d'auteurs dramatiques nous ont appris que, pendant qu'ils composent, ils se trouvent partagés en deux individus; d'une part, ils éprouvent tous les sentiments de leurs personnages, rient, pleurent, s'irritent avec eux; et, d'autre part, ils surveillent en critiques tous les faits et gestes de ces êtres imaginaires. Dans ce cas plus que dans le précédent on se rapproche du dédoublement, mais on ne l'atteint pas encore; car, en réalité, c'est une même personne qui à la fois s'émeut et se corrige; sa conscience s'étend à ces deux opérations, et son « moi » en reste le centre unique.

Chez M. de Curel, le travail de la composition littéraire amène un dédoublement plus complet, si complet même que, dans le cas où nous aurions bien compris l'auteur, nous reconnaissons n'avoir jamais trouvé d'exemples aussi caractéristiques de clivage dans la vie normale.

Il s'agit d'un phénomène mental un peu subtil; essayons de nous faire bien comprendre en suivant pas à pas les explications que M. de Curel nous a données.

Au début de son travail, quand il n'a fait qu'entrevoir une idée de pièce et qu'il cherche à la saisir, il passe des heures dans l'effort et dans l'angoisse; il est, vis-à-vis de sa pièce, dans une relation facile à comprendre : il est distinct de ses personnages, « *il n'est pas eux*, nous dit-il, mais lui, François de Curel ». A ce moment, il a le sentiment de créer, c'est-à-dire de faire sortir de son esprit un monde d'idées et de sentiments qui sont bien distincts et séparés de sa personnalité. C'est une période où le travail est très pénible et presque toujours destiné à disparaître.

Plus tard, à mesure que le travail avance, la situation change du tout au tout, par suite d'une cause importante à noter; l'auteur

remarque que l'on s'attache d'autant plus à une pièce qu'on la travaille depuis plus longtemps; au premier jour, on est indifférent; mais au dixième, on ne peut plus s'arracher de son œuvre; on est comme la poule couveuse à laquelle il est d'autant plus difficile de faire quitter le nid que l'incubation est plus avancée. En même temps que l'auteur est — ce sont ses expressions — absorbé davantage par son œuvre, la forme particulière de son travail subit une modification intéressante. Ces personnages qu'il se représente, qu'il fait mouvoir, agir, parler et penser devant lui cessent de lui être étrangers : ils deviennent lui-même.

Craignant de mal exprimer sa pensée sur une question aussi subtile, nous lui avons demandé de nous l'écrire, et ce sont ses propres notes que nous transcrivons ici :

« J'ai, pendant les premiers jours de travail, le sentiment très net de créer... Plus tard, je marche instinctivement, et c'est beaucoup meilleur... Lorsqu'il s'agit des sentiments de mes personnages, je suis absolument dans leur peau, indifférent, quant à moi, à leurs douleurs ou à leurs joies. Je ne puis être ému que plus tard, en me relisant, et alors cette émotion semble venir de ce que j'ai affaire à des personnages absolument étrangers à moi. Si j'ai parfois en travaillant une émotion personnelle, c'est le sentiment du beau, je crois, qui peut me le donner. J'éprouve quelquefois, et alors personnellement, un sentiment d'ironie, de persiflage à l'égard d'un de mes personnages qui s'emballe et s'enferre. Cela transparaît quelquefois dans le langage d'un autre personnage qui cesse alors de parler juste, parce qu'il parle comme moi. Il en résulte plus tard des corrections... Au bout d'un an, ma pièce, quand je la relis, me semble complètement séparée de moi, écrite par un autre.

« Mais je ne suis impersonnel dans le travail que par rapport aux sentiments; tout le reste est volontaire et même d'une façon très précise. La preuve, ce sont mes manuscrits raturés fortement au fur et a mesure de la composition. Il m'arrive de transcrire mon manuscrit primitif et de le mettre au net par fragments sans que le travail de la composition se trouve interrompu. Il est même simulé... J'ai toujours conscience d'être maître du scénario, des idées philosophiques, et en grande partie du style, de la couleur, etc. Je discute la moindre évolution de mes personnages; je suis toujours préoccupé de la simplicité des faits, étant toujours amené malgré moi à la complication des sentiments. »

Le lecteur qui a donné aux lignes précédentes l'attention qu'elles méritent a dû remarquer une phrase singulière, qui semble contenir une contradiction : « Je suis dans la peau de mes bonshommes, dit M. de Curel, indifférent, *quant à moi*, à leurs douleurs ou à leurs joies. » Il peut sembler bizarre qu'on soit dans la peau de ses personnages et indifférent à ce qu'ils éprouvent; « être dans la peau de quelqu'un », cela ne veut-il pas dire qu'on sent ce qu'il sent? Nous avons

compris néanmoins la pensée de M. de Curel, et nous espérons arriver à la faire bien comprendre à nos lecteurs; mais, pour obtenir plus de lumière sur ce point précis, nous lui avons demandé quelques explications. M. de Curel nous répond : « Le *quant à moi* qui vous surprend par son indifférence est celui qui soigne son style, tout en étant dans la peau d'autrui; celui qui entrevoit les idées (théories sur la noblesse, ou sur l'amour maternel, ou sur les effets de la réclusion), et ces idées réagissent ensuite par une sorte de déterminisme sur les sentiments des bonshommes ; celui enfin qui n'est pas dérangé dans son travail par un ami, par une conversation quelconque, parce que le personnage intérieur continue son office. »

Achevons l'observation, avant de chercher à l'interpréter et demandons à M. de Curel sous quelle forme ses personnages lui apparaissent. Ce n'est point sous la forme visuelle, et dès notre premier mot, il a été très catégorique; ses personnages n'ont point de figure déterminée, avant la mise en répétition de la pièce; ils apparaissent comme des fantômes à visage nébuleux; on ne pourrait dire s'ils sont bruns ou blonds. Même après les répétitions et les représentations, quand l'auteur pense à sa pièce jouée, il n'a pas naturellement et spontanément le souvenir de l'image physique des acteurs. A ce point de vue, il n'est point visuel ; comme il remarque lui-même, il est très nettement auditif. Pendant qu'il compose, il entend ses personnages; leurs caractères se traduisent par des inflexions de voix, des irritations, des agacements restant toujours dans la même note pour le même personnages. M. de Curel pense, du reste, que la voix exprime de façon plus nette et plus intime que la figure l'état caché de l'âme.

La manière dont il écrit ajoute un trait décisif à cette description; il n'est point de ceux qui composent et roulent la phrase dans leur tête avant de la confier au papier : il ne compose sa phrase que lorsqu'il est assis, la plume à la main; la phrase sort en quelque sorte de la plume; et, comme nous lui demandons si, puisqu'il entend ses personnages, il n'a pas le sentiment d'écrire sous leur dictée, il nous répond textuellement : « Je n'ai pas le sentiment d'écrire sous leur dictée, mais je dirai plutôt que ma plume est menée par eux; ce n'est pas la même chose. »

Enfin, pendant la composition, ses personnages ne lui apparaissent pas sur un théâtre lointain qu'il regarderait — suivant l'expression de tant d'auteurs dramatiques — comme s'il était assis dans un fauteuil d'orchestre. Non, ce n'est pas cela; il est au milieu de ses personnages, qui l'entourent, vont et viennent autour de lui ; quand une scène se passe dans une chambre, il lui semble qu'il est assis lui-même dans cette chambre; mais aucun de ses personnages, qu'il voit à peu près à sa hauteur, ne s'aperçoit de sa présence; il est invisible, comme s'il avait l'anneau de Gygès passé au doigt.

Cette chambre où il se figure être assis n'est point un décor factice de toiles peintes, que le machiniste peut faire disparaître dans un

changement à vue; c'est une chambre réelle, en quelque sorte vécue, dont il a une connaissance générale; il a en même temps la perception de ce qui entoure la chambre et même la maison, parc, rue, jardin, campagne. Dans l'*Envers d'une sainte*, les trois actes se passent dans un salon cossu de bourgeoisie provinciale; le théâtre n'a pas d'autre décor; et cependant l'auteur s'est représenté tout naturellement ce qui entoure ce salon, et notamment un petit enclos, plein de souvenirs, qui est situé derrière; dans le dialogue, les personnages font fréquemment des allusions à cet enclos. De même, dans *les Fossiles*, il y a de fréquentes allusions, au premier acte, à la neige qui tombe au dehors, au vent qui s'élève et à la forêt qui ploie sous les rafales; ce ne sont pas des détails surajoutés et plaqués; cela fait partie de la conception de la pièce; ce n'est pas un décor factice, c'est un monde quasi réel que l'auteur entrevoit et qui se mêle à l'action où il exerce une influence émotionnelle incessante.

Un dernier mot, maintenant, pour expliquer les quelques points obscurs de cette observation. M. de Curel nous a permis de décrire, par les renseignements qu'il nous a donnés, un état de dédoublement beaucoup plus prononcé que ceux dont la plupart des auteurs ont l'expérience. Nous avons vu que les auteurs, d'ordinaire, sont à la fois émus par ce qu'ils font dire à leurs personnages et occupés en tant que critiques à surveiller les produits de cette verve et de cette émotion; ils jouent deux rôles à la fois, plutôt qu'ils ne sont dédoublés. Chez M. de Curel, ce dédoublement a presque la rigueur de ceux qu'on obtient par l'expérimentation hypnotique. Il nous a dit qu'au début de son travail il est distinct de ses personnages, « il n'est pas eux, mais lui, François de Curel »; quand le travail avance, il ne se passionne pas davantage pour son œuvre, mais, ce qui est bien différent, « il est absorbé par son œuvre »; à ce moment-là, il nous dit encore qu'il « perd le sentiment de créer, de travailler en tant qu'auteur »; plus loin, il ajoute que, s'il est interrompu par un ami au milieu de sa composition, « le personnage intérieur continue son office ». Il y a donc en lui un personnage intérieur, quelqu'un qui fait parler ses bonshommes; il entend leur voix; il n'écrit pas sous leur dictée, mais « sa plume est menée par eux ». C'est en quelque sorte — nous exagérons un peu pour nous faire mieux comprendre — comme s'il était hanté par des êtres qui se seraient emparés de sa main et se serviraient d'elle pour écrire ce qui leur plait. Enfin, il est si bien étranger à ces êtres imaginaires qu'il se sent « indifférent à leurs joies et à leurs douleurs » et qu'il lui arrive d'accueillir leurs emballements « avec un sentiment d'ironie et même de persiflage ». Son moi, sa personnalité est occupée, pendant tout le temps du travail, à faire le métier de critique. Autrefois, quand il était enfant et faisait jouer la comédie à des bouts de crayon, le dédoublement dont nous venons de parler n'était pas opéré; il n'y avait en l'auteur que la fraction inconsciente.

Nous ne pouvons mieux terminer cette étude qu'en citant une phrase de Taine relative « à la présence simultanée de deux personnes morales dans le même cerveau, chacune à son œuvre, et chacune à une œuvre différente, l'une sur la scène, l'autre dans la coulisse, la seconde aussi complète que la première, puisque, seule et hors des regards de l'autre, elle construit des idées suivies et aligne des phrases liées auxquelles l'autre n'a point de part. »

Ceux qui sont au courant des récents travaux de la psychologie sur le dédoublement intellectuel, tel qu'on le réalise dans des expériences de laboratoire ou tel qu'il se produit spontanément dans certaines circonstances, n'auront aucune peine à comprendre de quoi il est ici question. Ce qu'il y a de singulier, c'est de constater cette désagrégation — qui était considérée jusqu'ici par les psychologues français (les Anglais sont d'un avis différent) comme un signe de faiblesse — chez un auteur ayant la puissance de M. de Curel.

Quand on compare les unes aux autres les observations que nous avons recueillies sans parti pris, et sans l'ombre d'une idée préconçue, on est frappé de leur curieuse variété; la variété est même si grande qu'on aurait de la peine à les synthétiser, et à en tirer des règles un peu générales. Telle règle est vraie pour l'un et fausse pour l'autre. Nous noterons simplement les points suivants, qui ont paru se dégager tout naturellement de notre étude.

1° Quelques psychologues ont parfois attaché de l'importance à l'influence exercée sur des artistes par les saisons, le milieu extérieur, et les excitants artificiels, café, tabac, alcool, haschich. Nous n'avons jamais rien rencontré de semblable dans nos enquêtes. Ce qu'il faut à l'auteur dramatique, c'est un peu d'isolement, et l'excitation la plus efficace vient du sujet qu'il traite; il faut aimer son sujet, le sentir, le comprendre, et le travail devient facile.

2° Un second point sur lequel tous les auteurs dramatiques paraissent d'accord, c'est que la verve n'est pas une affaire de jour et d'heure, elle vient par périodes, et la mise en train a une influence capitale ; on travaille mieux le second jour que le premier, et le troisième que le second.

Cette observation nous a été répétée sous toutes les formes par tous les auteurs. M. Pailleron, par exemple, nous dit que l'inspiration est comparable à la marche des hauts fourneaux. Quand c'est rouge, tout va bien. M. Lemaître se plaint de l'interruption douloureuse produite par son feuilleton dramatique, qui lui prend deux jours par semaine; le jour qui suit est presque stérile ; il se passe à rallumer la verve éteinte.

3° Il n'y a pas un seul auteur dramatique, parmi ceux que nous avons interrogés, qui écrive froidement. Chacun ressent une émotion plus ou moins intense qui fait que le moment passé à la table de travail est le plus agréable de tous. Parfois, un auteur dramatique a la paresse de s'échauffer et de se mettre dans la peau du personnage ; c'est

ce qui arrive parfois à M. Jules Lemaître, qui triche, et se dispense de l'effort nécessaire. Les scènes qu'il a écrites de cette façon ne sont point bonnes.

4° Relativement à l'état mental qui se produit pendant la composition, nous croyons qu'on peut distinguer trois cas.

Le premier est celui où l'auteur attribue simplement à ses personnages des émotions et des idées qui sont les siennes. Il extériorise en quelque sorte, sous le couvert et sous le nom d'un personnage imaginaire, sa propre façon de sentir.

Le second cas, plus intéressant peut-être, plus fréquent aussi, représente comme une esquisse de dédoublement mental; ce n'est qu'un dédoublement littéraire. Il consiste en ceci : l'auteur s'incarne dans le personnage qu'il imagine, il se met dans sa peau, dans sa situation; il essaye de se donner les impressions que ce personnage éprouverait s'il était réel; s'il écrit une lettre de menace, il ressent quelque chose de l'état de colère qu'il peint. — Mais en même temps que se fait ce travail d'imagination, l'auteur reste critique; il se surveille, il s'analyse, il discute; après avoir mis telle phrase dans la bouche d'un jeune homme, il s'arrête pour se demander : un homme de cet âge peut-il avoir une phrase de ce genre, qui prouve l'expérience de l'âge mûr? — Ce que je lui fais dire là, n'est-ce point un mot d'auteur? Ainsi, l'auteur ne se dédouble pas complètement : il se reprend sans cesse, jouant alternativement deux rôles. C'est le cas de Daudet, de Jules Lemaître et de bien d'autres.

Le dédoublement réel, tel qu'on peut l'observer chez certains malades, nous ne l'avons rencontré juqu'ici que chez un seul auteur, M. de Curel.

5° A peu d'exceptions près, les auteurs dramatiques qui ont beaucoup de métier se représentent, quand ils composent, la scène se passant sur un vrai théâtre, et ils sont assis à l'orchestre, regardant la pièce qu'on joue devant eux. C'est là l'habitude du métier, habitude poussée si loin que quelques-uns même prétendent ne trouver des idées de pièces qu'en fréquentant le théâtre. Les débutants, et surtout ceux qui sont essentiellement romanciers et ne font du théâtre que par hasard (Daudet), n'ont point des représentations mentales aussi factices; ils se représentent des milieux réels.

6° La question des images mentales, dont la psychologie contemporaine s'est tant occupée, ne nous paraît pas avoir ici une grande importance. La plupart des auteurs dramatiques disent qu'ils voient et entendent leurs personnages pendant qu'ils écrivent. Ainsi parlent Dumas, Sardou, Pailleron, etc. M. Valabrègue n'a qu'une vision partielle; il aperçoit simplement les personnages à leur entrée en scène, et ensuite il les perd de vue; leur voix est blanche, sans sonorité. M. Gandillot entend surtout pendant les scènes de conversation, et voit surtout pendant les scènes de mouvements. M. Bisson voit d'autant mieux que la scène est mieux venue; quand il n'est pas en

train et qu'il fait du mauvais travail, tout se brouille. M. de Curel est un de ceux qui sont presque exclusivement auditifs ; ses personnages sont de vagues fantômes dont il entend très distinctement le timbre de voix. C'est à peu près ce que dit M. Lemaître, qui entend plus qu'il ne voit.

Nous arrêtons ici ces courtes notes.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ENGELS. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État.* Trad. française, in-12 ; Paris, Carré.

SCHNEIDER (Abbé). *L'hypnotisme.* In-12, Delhomme, Paris et Lyon.

E. BLUM. *Lectures de philosophie scientifique.* In-12, Paris, Belin.

J. VAN BIERVLIET. *La mémoire.* In-8, Gand, Engelcke (Brochure).

Dr MESNET. *Le somnambulisme provoqué et la fascination.* In-8, Paris, Rueff.

DEBIERRE. *La moelle épinière et l'encéphale suivi d'un aperçu sur la physiologie de l'esprit.* In-4, Paris, F. Alcan.

PIAT (Abbé). *La liberté. Première partie* : (*Historique du problème au XIXe siècle.* In-12, Paris, Lethielleux.

SALTER. *First Steps in philosophy.* In-12, London, Sonnenschein.

FLINT. *Historical philosophy in France, French Belgium and Switzerland.* In-8, London, Blackwood.

SCHUCHARDT. *Weltsprache und Weltsprachen.* In-8, Strassburg, Trübner.

RUBINSTEIN (Susanna). *Ein individualisticher Pessimist* (*Mainländer*). In-8, Leipzig, Edelmann.

RADULESCU-MOTRU. *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität.* In-8, Leipzig, Engelmann.

TILMANN PESCH. *Seele und Leib.* In-8, Fulda (Brochure).

E. GROSSE. *Die Anfänge der Kunst.* In-8, Freiburg, Mohr.

SEYDELL. *Religionsphilosophie im Umriss.* In-8, Freiburg, Mohr.

G. TAROZZI. *Il pensiero die G. Trezza.* In-12, Verona, Tedischi.

F. MASCI. *Le teorie sulla formazione naturale dell'instinto.* In-8, Napoli.

ΤΣΙΜΠΟΥΡΑΚΙ. Αι πρῶτοι ἀρχαι Ἑρβερτου Σπενσερ (Επιτομε). In-12, Αθηναις.

LOPEZ DE GOMARA. *La nueva doctrina.* In-12, Buenos-Ayres, Escary.

Nous recevons le premier fascicule de *The psychological Review* : nous en rendrons compte dans notre prochain numéro. L'abondance excessive des matières nous a forcé à interrompre en janvier et février la « Revue des périodiques étrangers ».

On annonce la publication prochaine à Rome (Paravia) d'une revue mensuelle de pédagogie intitulée *Educazione e Istruzione* sous la direction de M. SERGI.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

RECHERCHES SUR LES RAPPORTS

DE LA

SENSIBILITÉ ET DE L'ÉMOTION

Il n'y a guère qu'une dizaine d'années que la nature de l'émotion a été étudiée d'une façon réellement scientifique. Les deux travaux les plus importants et les plus originaux sur cette question sont dus au Danois Lange en 1884, et à l'Américain W. James en 1885. Ces deux auteurs sont arrivés, à l'insu l'un de l'autre et par des procédés un peu différents, à des conclusions analogues, et cette concordance d'opinion donne une singulière valeur à leur théorie, malgré ses apparences paradoxales. Pour eux, en effet, les phénomènes corporels, objectifs, qui accompagnent toujours l'émotion, n'en sont pas l'expression, la conséquence, comme on le croyait jusqu'alors, mais en sont au contraire les éléments constituants, sinon la cause. Supprimez-les, l'émotion disparaît; eux disparus, il ne reste plus que l'idée pure, que la perception brute. L'émotion n'est que le réflexe, la répercussion dans la conscience de tous les phénomènes intérieurs et extérieurs qui lui sont liés. Telle est la théorie de W. James qui s'est placée à un point de vue essentiellement psychologique. Lange avait cherché à lui donner une base plus physiologique, et partant plus scientifique, en montrant que tous les phénomènes qui constituent l'émotion sont de deux ordres : vaso-moteurs et moteurs. Les premiers étant, suivant lui, fondamentaux, sa théorie a pu recevoir le nom de théorie vaso-motrice. Le siège des centres vaso-moteurs étant dans le bulbe, c'est dans cette région des centres nerveux qu'il place le processus de l'émotion.

Frappé de la façon dont cette théorie explique un grand nombre de faits pathologiques, difficiles à interpréter chez les hystériques, les mélancoliques, les hypocondriaques et dans certaines autres formes de maladies mentales mal classées encore, mais où les troubles

de l'émotivité tiennent le premier rang, j'ai essayé de la vérifier par un procédé différent de ceux de Lange et de W. James, à savoir par l'expérimentation. W. James réclamait comme seule preuve irréfutable de sa thèse un cas d'anesthésie absolue et totale, entraînant avec elle l'absence complète d'émotion. Cette expérience cruciale, comme il dit, est malheureusement impossible, car la suppression absolue de toute sensibilité entraînerait la mort. Il y a cependant moyen de se rapprocher le plus possible de cette expérience idéale. C'est d'abord de supprimer complètement toutes les sensations conscientes que nous pouvons avoir ; et l'abolition des sensations spéciales (toucher, vue, ouïe, goût, odorat) est très aisée. Parmi les autres sensations, qui constituent la sensibilité organique, il faut distinguer celles qui proviennent d'organes dont le fonctionnement régulier et continu est indispensable à l'existence, et tient à un réflexe qui disparaîtrait avec la perte de la sensibilité, et celles qui nous viennent d'organes dont l'anesthésie n'entrave pas le fonctionnement, tout au moins d'une manière rapide et compromettante pour la vie de l'individu. Dans les premières se placent les sensations que nous donnent la respiration et la circulation ; dans les secondes sont toutes les sensations viscérales plus ou moins vagues, et en particulier le sens musculaire, et les sensations que nous fournissent l'intestin, la vessie, le rectum, etc., lesquelles sont comprises sous la dénomination de sensations cénesthésiques. On peut facilement supprimer la conscience que nous avons de ces sensations pour peu que nous y prêtions attention. Les sensations spéciales étant supprimées, les sensations internes étant réduites à ce qu'elles ont de plus inconscient, le champ de la sensibilité se trouve singulièrement restreint, et on voit qu'on peut presque réaliser l'expérience cruciale de W. James.

Au point de vue où je me suis placé, il y lieu de distinguer entre les sensations qui nous viennent des organes de la vie de relation et celles qui proviennent des organes de la vie végétative. Le sens musculaire tient à la fois des deux ; certains organes comme la langue présentent deux ordres de sensibilité. Aussi, pour mes expériences, ai-je adopté une division un peu artificielle, mais plus commode pour la compréhension et la clarté des choses. Je désignerai sous le nom de *sensibilité périphérique* toutes les sensations qui nous viennent des organes des sens spéciaux, des muscles, des articulations, etc., et sous celui de *sensibilité viscérale* toutes les sensations plus ou moins vagues provenant des autres parties de notre corps. La suppression de la sensibilité périphérique entraînait donc l'anesthésie cutanée, musculaire, articulaire, etc., en un mot l'anesthésie des

membres, de la tête et du tronc, ainsi que des organes des sens; la suppression de la sensibilité viscérale amenait l'anesthésie des organes internes de la tête, celle du pharynx, du larynx, de la trachée, etc., et de tous les viscères thoraciques et abdominaux. Ces dénominations ayant un sens ainsi précisé, je peux aborder maintenant l'exposé des recherches que j'ai entreprises sur les rapports de la sensibilité et de l'émotion.

Quoique je veuille m'en tenir aujourd'hui aux seuls résultats expérimentaux, et remettre à plus tard l'examen des faits pathologiques, qui en sont la confirmation et y trouvent en même temps une interprétation, je ne puis passer sous silence un cas des plus curieux et des plus complets d'anesthésie généralisée. L'observation de ce malade a été publiée par M. Pronier dans la *Revue de médecine* (1893, p. 588) sous le titre : *Anesthésie généralisée; son influence sur la conscience et le mouvement.* Je dois à l'obligeance de mon maître Déjerine, dans le service duquel il se trouve à Bicêtre, d'avoir pu l'étudier à mon tour au point de vue spécial de l'émotivité, qui avait été presque complètement laissé de côté. Les cas d'anesthésie généralisée et très profonde sont assez rares, mais moins qu'on ne le croit, et j'en ai pour ma part observé plusieurs chez des hystériques. Ceux publiés pas Strumpell, Krukenberg, Heyne, Ziemssen, Raymond et Ballet sont très connus, mais ont été étudiés surtout au point de vue des rapports de l'anesthésie avec le sommeil. Le cas de M. Déjerine ayant la valeur d'une expérience dans la question qui nous occupe actuellement, me servira d'introduction à ce travail, d'autant que l'état spontané présenté par ce malade offre des analogies frappantes avec ceux que j'ai créés expérimentalement.

Il s'agit d'un homme de quarante-quatre ans, avec tares héréditaires, nerveuse et mentale. Accidents névropathiques dès l'enfance. A vingt-deux ans, à propos d'un vif chagrin, crise convulsive suivie d'agitation et de délire. A vingt-cinq ans changement insensible du caractère, affaiblissement progressif des membres inférieurs avec accès de tremblements provoqués par la moindre émotion. Aggravation persistante pendant les dix années suivantes. A trente-cinq ans admission à Bicêtre, où l'on constate, outre la faiblesse générale, du tremblement intentionnel des membres et de l'embarras de la parole. A quarante et un ans apparition de plaques d'anesthésie à la face antérieure des cuisses, puis extension de cette anesthésie qui envahit peu à peu toutes les parties du corps et tous les modes de sensibilité. Enfin actuellement parésie de l'appareil musculaire tout entier : la force est très diminuée, la marche est presque impossible, la physio-

nomie n'a aucune expression, la parole est lente et embarrassée. Le sens tactile est totalement aboli, ainsi que la sensibilité à la pression; le sens thermique a disparu; l'analgésie est complète; les muqueuses de la conjonctive, de la langue, du pharynx, de l'anus, du gland sont insensibles à toutes les excitations. Il en est de même de l'urètre et de la vessie. L'estomac, le rectum sont également insensibles. Le sens musculaire est complètement aboli. Le sentiment de la faim et de la satiété sont nuls; les besoins de la miction et de la défécation ne sont pas sentis et le malade gâte; la vue est très affaiblie; l'ouïe est à peu près normale; le goût est supprimé, et l'odorat également. Les réflexes cutanés et tendineux sont nuls. Tel est le résumé de l'observation de M. Pronier. Voici maintenant ce que j'ai observé, et les réponses textuelles que j'ai obtenues de ce malade. Son anesthésie organique est encore plus complète que d'après cette description, car elle s'étend à la respiration et au cœur. « Je *sais*, me dit-il, que j'ai un cœur, mais je ne le sens pas battre, sauf quelquefois, très faiblement. » Quand arrive un événement qui devrait l'émouvoir, il ne le sent pas davantage. Il ne se sent pas non plus respirer, et ne sait pas s'il fait une forte ou une faible inspiration. « Je ne me sens pas vivre », dit-il. Dans les premier temps de sa maladie, il lui est arrivé plusieurs fois de se croire mort. (J'ai souvent observé ce phénomène chez des malades atteints d'anesthésie viscérale et surtout d'analgésie.) Il ne sait pas s'il dort ou s'il veille. Tantôt il dort d'un sommeil lourd, tantôt il ne dort pas du tout. « Je n'ai pas un réveil comme tout le monde, me dit-il, et dès que je suis réveillé, il me prend l'idée qu'il est arrivé un malheur chez moi, et j'ai de l'angoisse. » Il ne pense à rien par moments. Quand il pense à quelque chose c'est à son ménage, ou à la guerre de 1870 qu'il a faite. Les gens qu'il voit aller et venir autour de lui, lui sont absolument indifférents. Il ne se rend pas compte de ce qu'ils font. « Des fois, dit-il, ils ont l'air d'hommes pas naturels, d'hommes mécaniques. » Ces troubles dans l'appréciation du monde extérieur par la vue sont les mêmes pour l'ouïe. « Je n'entends plus de la même façon; on dirait que ça résonne dans mon oreille, mais que ça n'entre pas dans ma tête. Ça n'y reste pas longtemps. » Son aprosexie est complète et il est incapable de s'intéresser à quoi que ce soit.

Rien ne lui fait plaisir. « Je suis insensible à toutes choses; rien ne m'intéresse. » « Je n'aime personne; je ne déteste personne non plus. » Il ne sait même pas si ça lui ferait plaisir de guérir, et l'affirmation que je lui fais que cela est possible ne détermine aucune réaction chez lui, pas même de surprise ou de doute. La seule chose qui paraisse l'émouvoir un peu c'est la visite de sa femme. Quand

elle paraît dans la salle, « ça me donne un coup dans l'estomac, dit-il, mais sitôt que je la vois, je voudrais qu'elle soit partie ». Souvent il a peur que sa fille soit morte. « Si elle mourait, je crois que je ne lui survivrais pas ; pourtant si je ne devais par la revoir, ça ne me ferait rien. »

Ses représentations mentales visuelles sont nulles et il ne peut se représenter même sa femme dès qu'elle n'est plus là. La faiblesse des sensations qui lui restent provoque chez lui un état d'incertitude sur tout. « Je ne suis jamais sûr de rien. » Rien ne le surprend, rien ne l'étonne.

Cet état d'apathie, d'indifférence, d'inémotivité extrême, sinon absolue, est survenu lentement et s'est développé parallèlement à l'anesthésie. Ce cas réalise donc d'une façon aussi complète que possible l'expérience réclamée par W. James. J'ai noté à dessein les réponses textuelles du malade, car nous allons en retrouver d'absolument analogues dans le cours des expériences que je dois maintenant rapporter.

La confirmation de la théorie de Lange comporte plusieurs problèmes à résoudre : 1° Il faut d'abord démontrer qu'en supprimant la perception des phénomènes organiques (vaso-moteurs et moteurs) accompagnant habituellement une émotion, il ne se produit pas d'émotion. — 2° Les manifestations somatiques objectives des émotions étant de deux ordres, vaso-motrices et motrices, il faut rechercher quelle est la part qui revient aux unes et aux autres dans la constitution de l'émotion. — 3° Si l'émotion ne se produit plus, est-ce parce que les changements corporels n'ont pas lieu, ou parce qu'ils ne sont pas perçus par la conscience ; en d'autres termes, quel est l'ordre de subordination des phénomènes vaso-moteurs ou moteurs et des phénomènes de sensibilité consciente?

Pour résoudre expérimentalement ces différents problèmes, j'ai procédé de la façon suivante. Je me suis servi de deux grandes hystériques ne présentant plus d'accidents, habituées à être hypnotisées et d'une extrême suggestibilité dans l'hypnose profonde. Je les désignerai par les initiales M. et C. J'ai pu provoquer ainsi chez elles par simple suggestion toutes les modifications voulues de la sensibilité, et abolir simultanément ou isolément la sensibilité périphérique, ou la sensibilité viscérale d'une façon extrêmement profonde et plus marquée encore que dans le cas pathologique que je viens de rapporter.

Dans les divers états où je plongeais mes sujets, je cherchais à provoquer chez elles une émotion, et j'enregistrais au moyen du

pneumographe les réactions qu'elles pouvaient présenter. Je les interrogeais en même temps sur les phénomènes subjectifs qu'elles avaient éprouvés. Au lieu de déterminer une émotion dans laquelle une perception sensorielle pût entrer, comme il eût été facile de le faire au moyen d'hallucinations de la vue, agréables ou terrifiantes, j'ai préféré provoquer une émotion d'origine purement psychique. Cela m'a permis d'abolir plus complètement tous les modes de la sensibilité, et de ne conserver que l'exercice du sens de l'ouïe pour me maintenir en rapport avec mon sujet. J'ai du reste également expérimenté, en faisant intervenir le sens de la vue dans l'émotion à produire. Et de plus j'ai, après avoir aboli les diverses sensibilités, réveillé mon sujet et cherché à provoquer chez lui des émotions analogues à celles que je déterminais dans l'état d'hypnose.

Chaque expérience comprenait les points suivants : 1° provoquer chez les sujets endormis soit l'anesthésie périphérique, soit l'anesthésie viscérale, soit les deux à la fois; 2° enregistrer les réactions organiques accompagnant la suppression de la sensibilité; 3° éveiller dans l'esprit du sujet une idée capable dans son état normal d'amener chez lui une émotion agréable ou pénible; 4° enregistrer les réactions produites dans l'organisme sous cette influence; 5° rappeler les divers modes de sensibilité abolis; 6° provoquer à nouveau les mêmes émotions, une fois ce réveil opéré, et enregistrer les réactions de l'organisme; 7° interroger le sujet sur les impressions qu'il a eues.

Première question. — *La suppression de la perception consciente des phénomènes moteurs et vaso-moteurs qui accompagnent ordinairement l'émotion entraîne-t-elle la suppression de l'émotion?*

Avant d'examiner les résultats des expériences sur ce point, il est indispensable de dire quels sont les phénomènes éprouvés par les sujets quand on abolit leurs sensibilités périphérique et viscérale, et ce qu'ils ressentent quand on les rappelle.

Lorsqu'on supprime la sensibilité périphérique les sujets ressentent une impression d'engourdissement, de froid. « Ça me fait comme froid partout à la fois, me dit C., comme quand on a les doigts gelés, qu'ils sont morts, qu'on ne les sent plus. »

En même temps, on constate que la suppression de la sensibilité périphérique entraîne l'abolition complète des mouvements. M., réveillée dans cet état d'anesthésie absolue, ne bouge pas, et reste dans la position où elle était, sans même tourner les yeux ni la tête. Je lui demande pourquoi : « Je ne peux pas, répond-elle. — Pourquoi? — Je ne sais pas. » Elle ne sait si elle est assise ou debout. « Je dois être assise, dit-elle, puisque je l'étais quand vous m'avez

endormie. Où donc sont mes membres? je voudrais bien les voir. » Cet état d'anesthésie périphérique qu'on peut produire d'une façon pour ainsi dire absolue, entraîne donc l'abolition complète des mouvements, un état cataleptique parfait, aussi bien au réveil que pendant l'hypnose. On constate en même temps que les membres se refroidissent et deviennent même quelquefois bleuâtres.

Il est donc à prévoir que les phénomènes moteurs et vaso-moteurs qui se produisent du côté des membres sous l'influence d'une émotion ne se produiront pas, et si la théorie de Lange est vraie, l'émotion devra être amoindrie.

Les phénomènes qui ont lieu dans la suppression de la sensibilité viscérale sont beaucoup plus curieux et éclairent la question d'un jour spécial. « Que sentez-vous, dis-je à C., quand je vous enlève la sensibilité viscérale? — Elle n'est pas tout à fait partie dans la tête, me répond-elle, puisque je vous entends encore et que je peux parler. Ça s'en va, comme si je m'endormais sur un bateau, comme si j'avais mal au cœur. Et puis après, tout m'est égal. Je ne pense plus beaucoup du reste. — Est-ce que cela vous attriste quand elle disparaît? — Ça m'est égal, dit-elle. Seulement on ne peut pas être heureux ni malheureux. On n'est rien du tout. On est une plante. » Chez elle l'anesthésie organique est poussée aussi loin que possible. Les tracés de la respiration sont là pour le prouver, et montrent la diminution extrême du fonctionnement vital. On ne peut pas la pousser aussi loin chez M., aussi les résultats que nous avons obtenus chez elle, tout en étant très probants, ne sont pas aussi schématiques, aussi catégoriques que ceux obtenus avec C. Mais cette différence même dans l'intensité de la disparition de la sensibilité et son parallélisme que nous avons observé avec l'émotivité, montrent encore mieux le rapport qui existe entre les deux.

M., aussi anesthésiée que possible de ses viscères et de sa sensibilité périphérique, n'est pas moins explicite : « Ça fait comme quand on se trouve mal; il semble qu'on devient froid; on ne sent plus rien. Je ne sentais même presque plus ma langue et j'avais de la peine à vous répondre. Je ne sentais plus ma tête. Ce que vous me disiez frappait mes oreilles, mais n'entrait pas dans ma tête. C'est comme si ça avait été un phonographe; les sons s'y imprimaient, mais ça passait et je n'y pensais plus. Quand vous ne parliez pas, je ne sentais plus rien, et je ne pensais pas. Je ne me sentais plus vivre. » Une autre fois elle me dit : « Je ne sais plus si je respire, je ne le sens pas. C'est comme si j'étais morte. Je ne suis pourtant pas morte puisque je vous entends; mais le reste de mon corps est peut-être mort. »

Certaines de ces réponses sont absolument analogues à celles du malade de M. Déjerine. On constate en outre que le tracé respiratoire (fig. 1) présente beaucoup moins d'amplitude que celui obtenu après la suppression de la sensibilité périphérique, qui en montrait déjà une diminution marquée. La vie est réduite à son minimum, après la suppression des deux ordres de sensibilité. Il va sans dire qu'on ne peut pousser aussi loin l'abolition de la sensibilité viscérale que celle de la sensibilité périphérique. En effet, l'abolition totale entraînant la suppression des mouvements, ou provoquerait l'arrêt du cœur et de la respiration, si toutefois la chose était possible. Je n'ai du reste pas voulu faire une expérience qui aurait pu être dangereuse et j'ai eu soin de bien spécifier aux sujets, avant d'abolir la sensibilité et leurs organes : « Ils continueront à fonctionner, mais vous ne les sentirez plus. » En réalité, la sensibilité était simplement abolie dans ce qu'elle avait de conscient.

Étant données les impressions des sujets privés de leur sensibilité

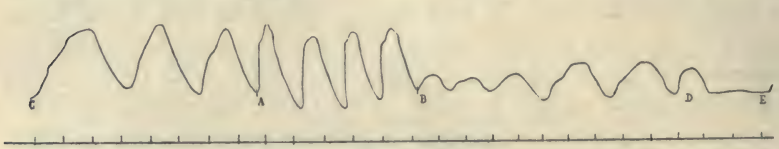


Fig. 1.

viscérale, il est facile de conjecturer dans quelle faible mesure ils vont ressentir les modifications corporelles qui pourraient maintenant se produire en eux.

Je ne dirai que quelques mots sur les phénomènes de retour de la sensibilité. Quand on rappelle la sensibilité périphérique chez ces sujets, voici ce qu'elles éprouvent : « Ça me donne des douleurs dans tous les membres, me dit M. Pendant un moment, c'est comme si on m'avait battue ; je me sens rompue. Ça passe très vite. J'ai aussi des fourmillements dans les pieds, moins dans les bras. Le plus désagréable, c'est dans la tête où ça bouillonne longtemps. C'est comme si on vous électrisait avec une pile. » « Ça fourmille partout tout d'un coup, une ou deux fois, me dit C. On sent le sang qui réchauffe et puis c'est fini tout de suite. » Quand la sensibilité viscérale revient : « Ça me donne des douleurs dans le ventre et dans les côtés, me dit M. ; je ressens les battements de mon cœur, la respiration aussi. C'est désagréable et même pénible. En même temps, ça fait très mal dans la tête. Ça fait mal partout du reste. Ça passe moins vite que pour la sensibilité des membres. » C. a des impressions un peu différentes. Elle se sent revenir à elle, se

réveiller, et cela lui semble plutôt agréable. M. a aussi cette impression de réveil : « C'est drôle, dit-elle, il me semble que je me réveille, et pourtant je dors [1]. »

Cela dit, voyons maintenant ce qui se passe au point de vue des émotions lorsque l'on supprime toute espèce de sensibilité.

M. est plongée dans un état d'hypnose profonde et insensibilisée ; et je prends son tracé respiratoire. Puis brusquement je lui annonce que son père vient de mourir. Ses membres ne bougent pas, mais elle fait une profonde inspiration qui produit un grand crochet dans la courbe, laquelle reprend son aspect ordinaire, en moins de douzes secondes (fig. 2). La face se contracte très légèrement comme

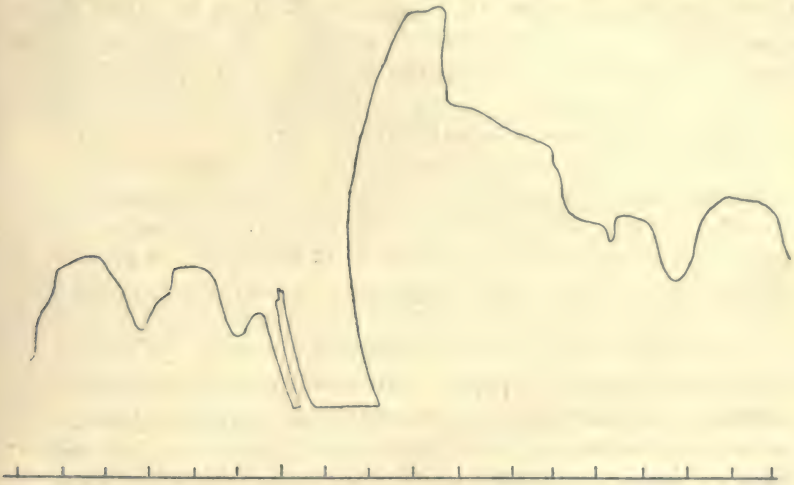


Fig. 2. — Tracé provoqué par une émotion pénible chez M. anesthésiée totalement.

si elle commençait à pleurer. Je lui dis que c'est faux et rappelle sa sensibilité périphérique et viscérale.

Si l'on s'en rapportait au tracé seul, on pourrait croire que l'émotion s'est produite. Mais dans les phénomènes subjectifs, c'est encore l'introspection qui peut le mieux renseigner. Or voici ce qu'on apprend lorsqu'on l'interroge sur ce qu'elle a ressenti.

« D. Qu'avez-vous éprouvé quand je vous ai annoncé la mort de votre père? — R. Ça m'a donné un coup dans la tête et dans l'es-

1. Ces phénomènes m'ont amené à une conception nouvelle de l'état hystérique et à un procédé de traitement qui, me donnant des résultats très rapides, a confirmé d'une façon presque expérimentale cette théorie que je compte publier sous peu. J'aurai lieu alors de revenir en détail sur les phénomènes très intéressants du réveil de la sensibilité.

tomac, surtout dans la tête. C'est comme si on m'avait tapée, comme quand on se cogne l'estomac contre un meuble. Ça a passé très vite. — D. Une fois l'impression de ce coup disparue, avez-vous pensé à la mort de votre père? — R. Non, je n'y pensais plus du tout. — D. Vous savez que lorsqu'on reçoit une mauvaise nouvelle, on éprouve un sentiment d'angoisse, de malaise général, qu'avez-vous ressenti? — R. Mais rien, *puisque je ne sentais rien de moi.* — D. Cependant le coup que vous avez ressenti dans la tête et dans l'estomac, quelle douleur était-ce, physique ou morale? — R. Je n'ai ressenti qu'une douleur physique, mais pas de douleur morale, *puisque je vous dis que je ne me sentais pas.* — D. Est-ce la même chose que si vous aviez été éveillée? — R. Non, si j'avais appris cela réveillée, ça ne me donnerait pas un coup comme ça; ça me ferait de la peine. — D. Et quand je vous ai dit que c'était faux, qu'avez-vous éprouvé? — R. Ça ne m'a fait qu'un petit serrement de gorge, comme quand on se retient de rire. »

Après avoir ainsi cherché à provoquer une émotion pénible, je la replonge dans son insensibilité complète et je refais la même expérience avec une idée capable de l'émouvoir agréablement. Je lui annonce alors qu'un billet qu'elle a, vient de gagner un gros lot de 100000 francs. Elle a un léger spasme du larynx, comme si elle allait rire, et ébauche un sourire. Le tracé reproduit des oscillations assez grandes, mais beaucoup moins élevées et brusques que dans le cas de l'émotion pénible. Je répète l'expérience une seconde fois, en lui annonçant qu'elle vient d'être nommée à un emploi qu'elle désirait vivement. Rien ne se produit dans les membres; mêmes manifestations sur la face et du côté de la respiration. Ramenée alors à son état de sensibilité primitif, je lui demande ce qu'elle a ressenti : « Ça m'a donné envie de rire, dit-elle, comme quand on ne peut pas se satisfaire. Mais je n'ai pas eu de sentiment de plaisir; je n'ai rien éprouvé d'agréable. — D. Pourquoi? — R. Je ne pensais pas; je ne pouvais pas savoir si c'était agréable; et puis je ne sentais pas. — D. En somme, qu'avez-vous éprouvé à l'idée des choses agréables ou pénibles que je vous ai annoncées? — R. Les choses désagréables m'ont donné un coup très passager. Les choses agréables m'ont frappé la tête, comme la voix dans un téléphone, et l'impression a été encore plus courte. Je ne sais comment vous expliquer cela. Quand vous me dites quelque chose de triste, ça me tape plus fort; il me semble qu'au lieu de faire un petit trou dans la tête, comme font les choses agréables, ça m'en fait un plus grand. — D. Est-ce à cela que vous reconnaissez les choses tristes? — R. Oui, sans ça je ne sens rien. — D. Est-ce donc une douleur physique ou morale? —

R. *Pas morale, puisque je ne sens plus.* — D. Et quand c'est quelque chose d'agréable? — R. Je ne le sens pas. — D. Pourquoi sentir les choses désagréables et pas les agréables? — R. Je ne sais pas. »

On remarquera l'analogie qui existe entre certaines expressions de ce sujet et celle du malade de M. Déjerine. Par exemple cette sensation de coup dans l'estomac, que du reste les gens du peuple expriment souvent : « Ça m'a donné un coup dans l'estomac », disent-ils, quand ils apprennent une mauvaise nouvelle. Il y a encore cette impression que ce qu'on dit résonne dans l'oreille et ne pénètre pas dans la tête.

J'ajouterai au point de vue de la différence d'intensité des impressions éprouvées par M. et par C. qu'à l'état normal M. est plutôt d'un caractère triste, se préoccupant facilement des moindres choses, et exagérant ses soucis ordinaires; et que les choses pénibles la frappent beaucoup plus que les choses agréables.

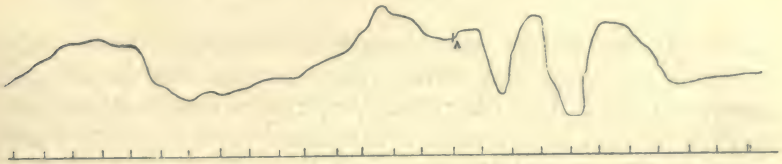


Fig. 3. — Tracé de C. hypnotisée, non anesthésiée. A. Émotion triste provoquée.

C. est un meilleur sujet que M. On peut déterminer chez elle une hypnose beaucoup plus profonde et provoquer des troubles de sensibilité bien plus intenses. Son caractère est opposé à celui de M. Elle s'attriste de peu de choses et se réjouit au contraire très facilement. Elle est incapable de se faire des soucis. La vie matérielle la préoccupe peu. Son plus grand désir serait d'avoir une petite fille. Elle a un amant qu'elle adore. Elle aime la toilette. Et en dehors de cela, il n'y a que sa mère dont l'état puisse l'intéresser et la préoccuper.

Plongée dans l'hypnose, on constate d'abord que l'amplitude de sa respiration est extrêmement diminuée. Si on provoque alors chez elle une idée triste (fig. 3. A), ou une idée gaie (fig. 4. A) elle réagit parfaitement. Cela établi, voyons ce qui va se passer si on détermine l'anesthésie générale.

La suppression de la sensibilité périphérique amène une légère dépression dans le tracé, dont la courbe remonte lentement et atteint son sommet trente-sept secondes après la dernière inspiration. La suppression de la sensibilité viscérale amène de nouveau une légère

dépression assez brusque et la courbe se relève ensuite pour atteindre son sommet au bout de treize secondes. Il y a un ralentissement énorme des inspirations en même temps qu'une diminution marquée de leur amplitude. Je lui annonce alors qu'une

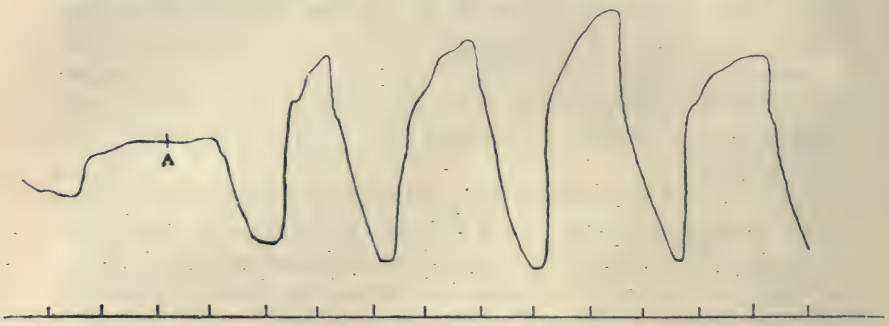


Fig. 4. — Tracé de C. hypnotisée, non anesthésiée. A. Émotion agréable provoquée.

maison qu'elle voudrait louer depuis longtemps, a trouvé enfin acquéreur, à un prix plus élevé qu'elle n'espérait. Elle me dit : ah! simplement (fig. 5. B), et le rythme respiratoire continue sans présenter la moindre modification. Un moment après je lui dis brusquement : « Ta mère vient de mourir. » Il y a quelques ondulations

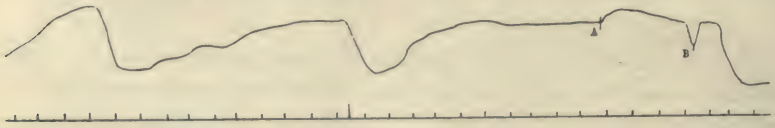


Fig. 5. — Tracé de C. hypnotisée et anesthésiée. A. Émotion gaie. B. Elle dit : ah!

dans le tracé qui est actuellement ascendant (fig. 5 bis. AAA). J'insiste. « Oui, bon », me dit-elle d'un ton absolument indifférent, et sa respiration reprend son rythme aussi calme qu'auparavant.

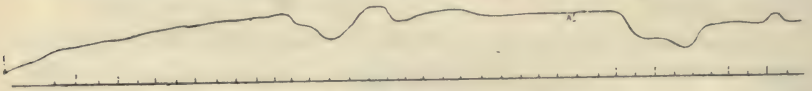


Fig. 5 bis. — Suite du tracé 5. AAA. Émotion triste.

Ramenée à son état de sensibilité, je lui demande si elle n'a rien éprouvé du tout à l'annonce de la mort de sa mère. « Non, me répond-elle, *je ne l'aimais plus*. — D. Alors, quand je t'enlève ta sensibilité, tu n'aimes plus personne? — R. Non, pas même moi, puisque je ne sens plus rien. »

J'ai voulu faire la contre-épreuve en lui procurant les mêmes idées dans son état d'insensibilité et de sensibilité. Le résultat a été des plus nets.

Étant anesthésiée complètement, je lui demande : « Aimes-tu bien M. X... (c'est son amant)? — R. Je ne sais pas. — D. Lui ne t'aime plus; est-ce que ça te fait quelque chose? — R. Non. — D. Je croyais que tu tenais à lui. Ça ne te fait rien? — R. Non, ça m'est égal. — D. C'est pour t'éprouver, lui dis-je, je sais qu'il t'adore. Ça te fait plaisir? — R. Non, ça me flatte. »

Je rappelle alors la sensibilité périphérique et viscérale, et pour comparer, je repose les mêmes questions. « D. X... ne t'aime plus, tu sais. Ça t'est égal? — R. Oh! non, ça me fait de la peine, beaucoup (en même temps, grandes oscillations et irrégularités du tracé). — D. Non, je te taquine. Il t'aime bien au contraire; es-tu contente? — R. Oh! oui, rien ne peut me faire plus de plaisir (la respiration s'accélère). »

J'ai enfin examiné ce que M. éprouverait si, après l'avoir anesthésiée, je la réveillais. J'ai déjà dit quels sont les phénomènes somatiques qu'elle présentait. Quoique l'insensibilité soit moins complète que pendant l'hypnose, puisque la vue entre en jeu d'une part et que d'autre part la conscience de la cénesthésie est plus marquée, puisque le sujet fait la différence entre son état de sommeil et son état actuel, les phénomènes du côté moral ont été analogues. « D. Si je vous disais que Mme X... (qu'elle aime beaucoup et dont elle suit aveuglément les conseils) ne vous aime plus, est-ce que ça vous ferait de la peine? — R. Je ne sais pas. — D. Vous ne l'aimez donc plus? — R. Je ne sais pas. — D. Y a-t-il quelqu'un que vous aimiez? — R. Je ne sais pas (après avoir réfléchi). Je crois tout de même que ça me ferait de la peine. — D. Et si je vous annonçais que votre père est mort? — R. Je sais bien qu'il n'est pas mort. — D. Je crois que si (son visage se contracte légèrement). Qu'est-ce que ça vous fait? — R. Je ne sais pas dire. Ça me fait mal dans la tête. — D. Vous l'aimez bien, lui? — R. Je ne sais pas. — D. Cependant, vous vous rappelez que vous l'aimiez bien? — R. Oui. — D. Et maintenant? — R. Maintenant je ne sais pas, *puisque je ne sens rien*. — D. Alors tout vous est égal en ce moment? — R. Bien sûr. — D. Est-ce que ça vous fait de la peine que votre père soit mort? — R. Je crois que oui. Je ne sais pas. — D. Qu'avez-vous pensé, quand je vous l'ai annoncé? — R. Je ne sais plus. Je ne pense pas. »

J'ai répété ces expériences à plusieurs reprises, à des dates diverses, en les variant le plus possible, commençant tantôt par déterminer les émotions tristes, tantôt par les gaies, interrogeant le

sujet sur ses impressions, soit immédiatement, soit après l'avoir ramené à son état d'hypnose avec conservation de sa sensibilité, soit en observant ce qui se passe quand on le réveille après l'avoir anesthésié.

Il ressort de ces expériences que lorsqu'on supprime la sensibilité complète d'un sujet, ce sujet n'est plus capable d'éprouver d'émotion. Tel est le cas de C. Chez M., où l'anesthésie est beaucoup moins profonde, il se produit quelques réactions dans le domaine viscéral et dans le domaine moteur de la face, où du reste l'anesthésie n'est pas aussi complète que dans les membres, puisqu'il faut conserver l'ouïe, et les mouvements des muscles qui servent à l'émission des sons et à l'articulation du langage. Si l'anesthésie y était totale, ces mouvements ne pourraient plus se produire. Il n'est donc pas surprenant que certaines réactions s'y constatent, au prorata de la sensibilité qui y persiste.

La réponse à la première question est donc celle-ci. La suppression de la sensibilité générale et sensorielle entraîne l'abolition de l'émotivité au prorata de l'intensité de l'anesthésie. Lorsque celle-ci n'est pas complète, il se produit encore un choc, un ébranlement, plus ou moins circonscrit dans la sphère viscérale — l'anesthésie du domaine vaso-moteur ne pouvant pas être aussi profonde que celle du domaine moteur — mais qui n'est perçu qu'en tant que sensation brute, de même que l'idée dépouillée de tout élément émotionnel est réduite à l'état d'idée pure.

Deuxième question. — *L'émotion étant liée à l'état de la sensibilité, quelle est la part qui revient à la sensibilité périphérique et à la sensibilité viscérale dans la constitution de l'émotion?*

On peut présumer *a priori* que la sensibilité organique, viscérale, y entre pour beaucoup plus que celle de la peau et des organes des sens spéciaux. Les sensibilités cutanée et spéciales nous donnent avant tout la notion du monde extérieur, et nous permettent de nous différencier des objets qui nous entourent. C'est en quelque sorte la partie objective de notre sensibilité. La sensibilité musculaire et viscérale nous donne au contraire la notion de ce qui se passe en nous-mêmes. Elle est diffuse et vague, et ces deux caractères sont aussi ceux de l'émotion. Cette diffusion nous permet d'avoir la notion complète de tout notre être en même temps. Tandis que l'autre est sous l'empire de nerfs spéciaux, ayant des territoires dans lesquels ils peuvent être atteints d'une manière isolée, le système qui commande la sensibilité organique est au contraire répandu dans tout l'organisme : c'est le système sympathique, auquel il faut

annexer le nerf pneumogastrique, dont la disposition anatomique et les fonctions, qui lui ont du reste valu le nom de nerf vague, l'en rapprochent singulièrement. La personnalité d'une Laura Bridgman n'est pas ou peu atteinte; la personnalité d'un amputé des quatre membres ou d'un homme-tronc, comme celui qu'on exhibait il y a quelques années, ne l'est pas davantage. Le nombre des impressions capables de déterminer chez eux des émotions, sera sans doute diminué, mais il n'y a aucune raison pour qu'une émotion morale n'ait pas chez eux la même intensité que chez un individu normal. La source des émotions pourra être diminuée sans que l'émotivité elle-même le soit.

D'un autre côté j'ai constaté maintes fois que l'apathie, l'inémotivité, se montraient d'une façon souvent extrême chez des hystériques à manifestations viscérales, en particulier chez les anorexiques où l'estomac est plus ou moins anesthésique ainsi que le reste du tube digestif. Une d'elles qui était complètement anorexique, et dont l'anorexie s'était compliquée des vomissements, me disait : « Tout m'est absolument indifférent; rien ne peut me faire de plaisir ni de peine. » Et un jour que je lui annonçais que sa grand' mère, qu'elle aimait beaucoup autrefois, était assez souffrante, elle me dit : « Oh! vous pouvez me dire si elle est morte; ça me serait égal en ce moment. Autant me le dire maintenant que je ne sens rien. » Une autre, anorexique depuis dix ans, complètement anesthésique de tous les viscères, de la peau et du sens musculaire, avec une diminution considérable des sensibilités spéciales, me parlait dans les mêmes termes : « Si je mourais, je n'éprouverais rien de plus que maintenant; je ne souffrirais pas; c'est pour cela que je dis qu'on devrait bien me laisser mourir. Rien ne me fait... Si on m'annonçait la mort de mon frère, ça ne me ferait absolument rien. Je ne sais pas comment cela se fait que je suis devenue ainsi. Autrefois ça me faisait impression; aujourd'hui plus rien. Tout m'ennuie, ce qui est triste comme ce qui est gai. Je n'aime personne; je ne déteste personne non plus. On dirait que je ne vis pas. » J'ai pu vérifier que cette indifférence totale n'existait que depuis la perte de sa sensibilité viscérale, et qu'elle était encore parfaitement sujette à des émotions quand elle avait déjà perdu sa sensibilité périphérique. J'ai suivi pendant plusieurs mois une autre malade dont le cas constitue une véritable expérience. Cette malade, à la suite d'une très violente peur, a une hémiplégie hystérique avec anesthésie sensitivo-sensorielle. Elle dort assez bien encore, a bon appétit, et conserve son état général et moral ordinaire. Soumise, malgré mon conseil, à des pratiques hypnothérapiques mal faites, elle tombe

peu à peu dans un état plus grave avec insomnie complète, perte d'appétit, anesthésie de l'estomac. En même temps, elle se plaint de ne plus bien respirer et son état général est mauvais. Elle ajoute qu'elle ne sait ce qu'elle devient, que tout lui est indifférent, qu'elle s'ennuie constamment, n'a plus de goût à rien, que rien ne peut arriver à la distraire. J'entreprends alors de réveiller sa sensibilité. Le retour de la sensibilité périphérique amène la disparition complète de l'hémiplégie. Mais l'apathie persiste en même temps que l'anorexie. La sensibilité viscérale rappelée à son tour, non sans grandes difficultés, fait disparaître cet état d'indifférence, et à mesure que cette anesthésie viscérale diminue, la malade constate qu'elle reprend goût à ses affaires, à la vie, qu'elle éprouve de l'appétit, du plaisir, qu'elle « se sent vivre » en un mot. Son caractère, naturellement gai, revient graduellement, et au prorata du retour de la sensibilité viscérale, jusqu'à ce qu'enfin la malade me déclare qu'elle se sent maintenant complètement revenue à son état normal. L'étude de cette apathie des hystériques, qu'on ne constate d'ailleurs que chez celles où il y a des manifestations viscérales, est extrêmement instructive au point de vue de la question qui nous occupe et les quelques exemples que je me suis borné à rappeler ici, pour ne pas empiéter sur le terrain de la pathologie, suffisent à montrer quel rapport existe entre l'émotivité, et la sensibilité viscérale. On pourrait s'aider également pour cette démonstration de ce qu'on rencontre dans l'hypocondrie morale, dans le délire des négations, dans certains cas de mélancolie avec stupeur, etc., etc.

Mais venons-en à l'expérimentation. Elle corrobore pleinement cette opinion que la part de la sensibilité viscérale, organique, ou pour mieux dire de la cénesthésie, est prépondérante dans la production de l'émotion. J'ai enlevé successivement la sensibilité périphérique, puis la sensibilité viscérale, et observé dans chaque cas ce qui se produisait sous l'influence d'une même idée, capable à l'état normal d'émouvoir le sujet en expérience. J'ai fait en outre intervenir le sens de la vue, le plus capable de provoquer des impressions fortes, soit pénibles soit agréables, d'abord pendant l'anesthésie périphérique, puis pendant l'anesthésie viscérale.

1° M. étant endormie aussi profondément que possible je lui enlève sa sensibilité périphérique, et je lui annonce qu'elle doit quitter Paris de suite, idée qui lui est particulièrement désagréable dans son état ordinaire. Il se produit une chute brusque du tracé (fig. 6. A). Je lui dis alors qu'il n'en est rien et que j'ai même à lui annoncer que son père est décoré, chose qu'elle désire vivement (fig. 6. B). Le tracé montre des oscillations très amples et fréquentes.

Je lui rends enfin sa sensibilité périphérique et lui demande ce qu'elle a éprouvé. A l'annonce de son départ, elle n'a rien senti dans les membres, mais « ça lui a coupé la respiration », elle a ressenti un coup dans l'estomac et dans la tête, qui a été en diminuant graduellement, mais dont l'impression pénible a duré beaucoup plus longtemps que dans les expériences que je rapportais plus haut, où je lui avais annoncé la mort de son père pendant son anesthésie complète. Mais outre cette impression de douleur physique elle a eu une véritable peine morale. « Oh! oui, s'écrie-t-elle lorsque je le lui demande, et c'est long à revenir. » Quand je l'ai détrompée, elle a éprouvé dans l'estomac une sensation douce, agréable, « comme quand on aspire une odeur qui vous fait plaisir, quelque chose de fade et d'agréable à la fois. Il m'a semblé qu'il y avait quelque chose

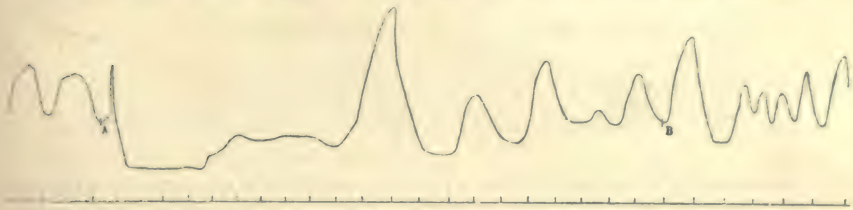


Fig. 6. — Tracé de M. hypnotisée. A. Suppression de la sensibilité périphérique. A. Émotion triste. B. Émotion gaie.

qui m'emportait, qui m'enlevait; je me sentais toute légère; c'était très agréable. »

A l'annonce que son père était décoré : « Ça m'étouffait; ça me serrait au cou, comme lorsqu'on a envie de pleurer et qu'on ne peut pas. » Elle n'a rien ressenti dans les membres.

En somme, elle a eu, malgré son anesthésie périphérique, des émotions pénibles ou agréables avec tous leurs caractères physiques et moraux.

2° La sensibilité viscérale étant supprimée maintenant avec conservation de la sensibilité périphérique je lui annonce les mêmes choses et procède de la même façon. « D. Qu'avez-vous ressenti quand je vous ai dit qu'il fallait quitter Paris? — R. Ça ne m'a rien fait. Je n'ai rien senti. — D. Et quand je vous ai dit que c'était faux? — R. Ça m'était égal puisque je ne sentais pas. — D. Avez-vous eu du plaisir à apprendre que votre père était décoré? — R. Non. — D. Vous ne l'aimiez donc plus? — R. Je ne savais pas puisque je ne pensais pas. — D. Avez-vous éprouvé quelque chose dans les membres? — R. Un peu de tremblement et c'est tout. »

J'ai répété la même expérience chez C. Profondément endormie,

et sa sensibilité viscérale aussi supprimée que possible, je lui dis à brûle-pourpoint qu'elle a une petite fille fort jolie (c'est son plus vif désir qu'elle m'a confié souvent). Il ne se produit aucune modification du tracé. « D. Ça ne te fait donc pas plaisir? — R. Ça ne me fait rien. » Les traits n'expriment pas la moindre émotion, en effet, et elle ne fait aucun mouvement. Je supprime alors l'anesthésie viscérale et lui annonce de nouveau l'existence de sa petite fille. Il se produit aussitôt un brusque crochet dans le tracé, la respiration s'accélère, et elle s'écrie : « Oh! que je suis contente, où est-elle? Quel bonheur! »

Cette dernière expérience est encore plus démonstrative que la précédente à cause de la contre-épreuve qui l'a accompagnée.

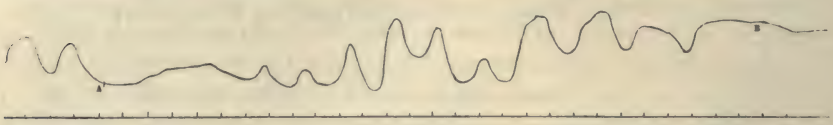


Fig. 7. — Tracé de M. hypnotisée avec suppression de la sensibilité périphérique. A. Hallucination agréable. B. Anesthésie viscérale.

Il ressort de ces différentes expériences que la suppression de la sensibilité viscérale suffit pour abolir l'émotivité, tandis que celle de la sensibilité périphérique ne la modifie pas, ou la modifie seulement dans des proportions presque négligeables.

J'ai voulu enfin examiner l'apport que pouvait donner la mise en jeu d'un sens spécial dans la constitution de l'émotion.

M. étant endormie comme d'habitude, je lui ordonne d'ouvrir les yeux et de voir tout ce que je lui montrerai. Je supprime alors la sensibilité périphérique, et lui présente un petit ch ien (fig. 7. A qu'elle aime beaucoup. Le regard devient plus brillant. Elle sourit

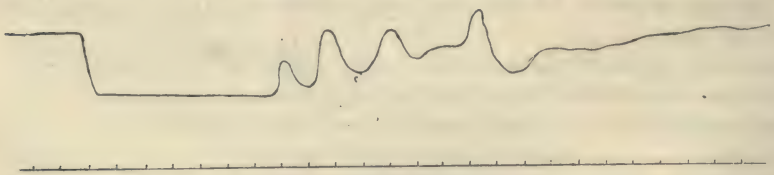


Fig. 7 bis. — Suite du tracé 7. C. Hallucination effrayante.

légèrement. Le tracé pneumographique présente des oscillations plus amples, plus irrégulières. Je supprime alors la sensibilité viscérale (fig. 7. B), et lui montre par hallucination un rat, dont elle a ordinairement horreur. Elle a un léger geste de surprise, qui se traduit par de très légères oscillations du tracé. — La sensibilité

normale étant ramenée, je l'interroge sur ce qu'elle a éprouvée. A la vue de son petit chien elle a eu du plaisir, un sentiment de satisfaction, de bien-être. Quand elle a aperçu le rat sur ma main, elle a été étonnée, a senti un coup dans la tête et a eu peur qu'il ne la morde. Elle n'a éprouvé nulle part ailleurs les phénomènes ordi-

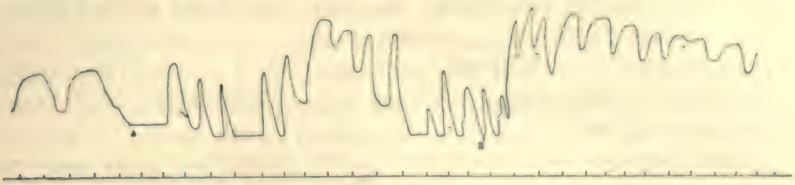


Fig. 8. — Tracé de M. hypnotisée et sensible. A. Hallucination d'un rat. B. Suppression de A.

naires de l'émotion, sauf dans la tête. « Je le sentais dans ma tête, me dit-elle. Je le voyais, mais je ne pouvais pas bouger pour le renvoyer », — et à ma question sur ce qu'elle a éprouvé en elle : « Rien, je ne sentais plus ni mon estomac ni mon ventre, ni rien ; je ne sentais que ma tête. »

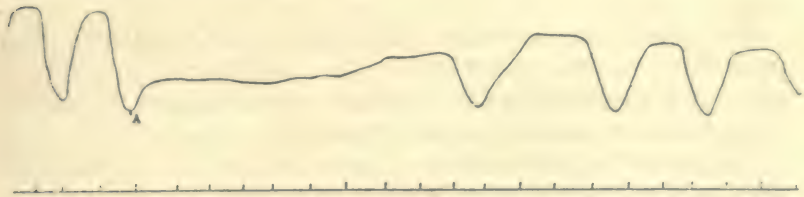


Fig. 9. — Tracé de M. hypnotisée. A. Anesthésie totale.

Ayant cru remarquer dans de précédentes expériences que lorsque je supprimais successivement la sensibilité périphérique, puis la sensibilité viscérale, j'obtenais une abolition beaucoup moins complète de cette dernière, je refis l'expérience de la manière suivante.

M. étant simplement endormie les yeux ouverts, je fais reparaître

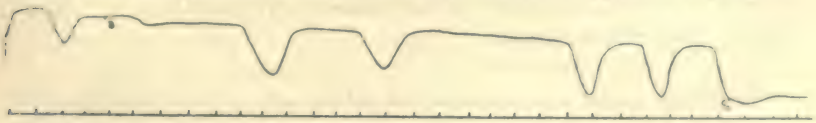


Fig. 9 bis. — Suite du tracé 9. B. Hallucination d'un rat. C. Rappel de la sensibilité.

le rat, en lui disant qu'il est méchant, et le lui approche du visage. Elle recule et cherche à l'écarter (fig. 8. A). Son visage exprime la peur et une répugnance extrême. Je le fais disparaître (fig. 8. B), puis supprime d'emblée toute sensibilité (fig. 9. A).

Je le lui remontre alors (fig. 9 bis. B), et cette fois il ne se produit

chez elle aucune réaction. Sa sensibilité étant ramenée (fig. 9 bis. C) je l'interroge sur ses impressions. « D. Quand je vous ai montré le rat, pendant que vous aviez toute votre sensibilité, qu'avez-vous éprouvé? — R. Du dégoût et puis de la peur. J'ai toujours eu horreur de cette bête là. — D. Ça a-t-il été la même chose que l'autre fois? — R. Non, ça m'a fait un choc dans l'estomac, et puis battre mon cœur plus vite; comme quand on court et qu'on a peur en rencontrant quelqu'un sans s'y attendre. C'était une surprise désagréable; c'était désagréable partout et ça me donnait envie de me sauver. — D. Et quand vous l'avez revu, après que je vous avais supprimé toute votre sensibilité? — R. Je l'ai vu, c'est tout. Je n'ai pas eu peur, puisque je ne sentais plus rien. »

Ce résultat étant en apparence contradictoire avec le résultat de l'expérience précédente, je lui demande comment il se fait qu'elle ait eu peur cette fois-là et pas celle-ci. « Quand vous me supprimez entièrement la sensibilité, me dit-elle, c'est comme si j'étais morte; tandis que lorsque vous me supprimez l'une après l'autre, je sens encore vaguement quelque chose, surtout dans la tête. C'est moins bien supprimé. »

Cette explication qui confirme la remarque que j'avais faite antérieurement, montre que l'émotion est absolument sous la dépendance de la sensibilité viscérale. En effet, non seulement elle en suit les variations au point de vue de l'intensité, mais elle se localise dans les points de l'organisme où elle est plus ou moins conservée. Pour cette dernière démonstration, les cas où l'anesthésie était incomplète ont une valeur plus considérable que ceux où l'anesthésie absolue a pu être déterminée.

Je crois donc pouvoir donner à la deuxième question la réponse suivante. L'émotion est presque exclusivement constituée par la sensation consciente que nous avons des phénomènes viscéraux qui se passent en nous et est en rapport direct avec l'état de la cénesthésie; les phénomènes de sensibilités musculaire ou spéciales n'y prennent qu'une part très minime.

Troisième question. — *L'émotion est-elle abolie parce que les phénomènes corporels sont supprimés ou parce qu'ils ne sont pas perçus par la conscience? En d'autres termes, l'émotion est-elle du ressort de la motricité ou de la sensibilité?*

Il faudrait pour résoudre ce problème supposer qu'on pût abolir les mouvements de l'organisme tout en conservant la sensibilité. Or cette supposition est absurde au moins en ce qui concerne les mouvements de la circulation et de la respiration, puisque leur sus-

pension entraînerait la mort. Mais ce qui est impossible à réaliser pour les viscères, ne l'est pas pour les membres. J'ai donc tenté l'expérience suivante, pour me rendre compte de la part du mouvement dans le phénomène de l'émotion. J'avoue du reste que l'expérience n'est pas très facile en raison de la difficulté qu'on a à faire comprendre au sujet ce qu'on désire.

M. étant profondément endormie et jouissant de toute sa sensibilité, je lui ordonne de rester absolument immobile, quoi que je lui annonce de pénible ou d'agréable. Sous l'influence d'une idée triste elle ne bouge pas, mais sa face se contracte un peu, sa respiration devient plus gênée, avec grandes inspirations, le pouls se déprime puis s'accélère, ainsi que la respiration. Je lui demande alors ce qu'elle éprouve. « Ça m'étouffe, me dit-elle, vous me faites de la peine; ça me serre l'estomac et la tête. » Quand je provoque une émotion gaie, elle sourit, et serre un peu les mains; son visage se colore, le pouls bat plus vite, la respiration s'accélère. Elle me dit être bien contente et se sentir toute heureuse. J'annule alors les deux suggestions faites et je lui demande ce qu'elle a éprouvé. Elle n'a pas senti les mouvements de sa face dans les deux cas, ni ceux des doigts dans le second, bien que je me sois assuré au moment même qu'elle avait sa sensibilité cutanée intacte. Elle trouve que l'effet ressenti a été plus lent à se produire, que l'émotion n'a pas accompagné immédiatement l'idée évoquée. Quoique peu nette, cette expérience, que je n'ai pu malheureusement faire dans d'aussi bonnes conditions que les autres, ni renouveler sur d'autres sujets, semble prouver que les mouvements entrent pour une certaine part dans la constitution de l'émotion et que leur abolition partielle entraîne un certain retard dans sa production.

Ce phénomène n'a rien d'étonnant en soi; il est naturel que le champ des phénomènes capables d'être sentis étant diminué, la sensation soit moins forte et l'émotion moins intense. Ce champ moteur ne peut être autant rétréci que le champ sensible pour les raisons que nous avons dites plus haut. Il en résulte que dans la réalité l'émotion est toujours liée à la sensibilité et non au mouvement. De sorte que la question des rapports de la sensibilité et de l'émotion reste entière : que la sensibilité soit diminuée ou abolie directement, ou qu'elle le soit indirectement parce que les phénomènes capables d'être perçus consciemment sont plus ou moins enrayés, il n'en reste pas moins que l'émotion est toujours en rapport direct avec la sensibilité. Nous avons vu dans l'examen de la seconde question quelle est la part qui revient à la sensibilité périphérique et à la sensibilité viscérale dans l'émotion. Il ne nous reste donc plus

qu'à chercher à tirer des faits que nous venons d'exposer une théorie sur le mécanisme de l'émotion.

Mécanisme de l'émotion. — D'après ce que nous avons vu l'anesthésie totale des membres amène leur paralysie, ce qu'on savait déjà du reste, mais permet l'émotion : d'autre part l'anesthésie viscérale ralentit dans une certaine mesure aussi les mouvements organiques, mais entraîne l'abolition de l'émotion.

Il m'a semblé qu'entre ces deux phénomènes, le sens musculaire et l'émotion, il y avait une identité complète de mécanisme. Que se passe-t-il dans un mouvement? Sous l'influence d'une idée ou d'une sensation quelconque, nous faisons mouvoir notre bras. L'idée a mis en action le centre moteur du bras. Celui-ci transmet l'excitation aux muscles du bras par l'intermédiaire des nerfs. Grâce à mon sens musculaire, je suis averti de la position de mon membre à toutes les phases du mouvement — même les yeux fermés. J'ai donc à tout instant une sensation très nette de mon état corporel. Où cette sensation se localise-t-elle? Est-ce dans le centre moteur lui-même, qui se trouverait ainsi sensitivo-moteur, est-ce dans un centre sensitif séparé? La question est encore pendante, de même que celle de savoir si le sens musculaire doit être confondu avec le sentiment de l'effort. Sans vouloir entrer dans cette discussion je crois que le centre sensitif est séparé du centre moteur, et que ce centre se confond avec celui où sont emmagasinées les impressions cénesthésiques — sensations kinesthésiques et cénesthésiques sont pour moi deux choses identiques qui n'ont de différence que le point d'origine. Ce qui me porte à le croire, c'est d'une part que les paralysies organiques d'origine corticale ne s'accompagnent jamais de perte du sens musculaire, et que lorsqu'on constate de l'anesthésie et de la perte du sens musculaire, la lésion siège ailleurs que dans les centres moteurs de l'écorce cérébrale; et d'autre part que dans les paralysies hystériques la perte du sens musculaire s'accompagne toujours d'anesthésie viscérale. Le centre du sens musculaire et ceux des viscères siègent à mon avis dans une seule et même région.

Les impressions qui viennent de nos muscles sont appelées sensations kinesthésiques; celles qui viennent de nos viscères sensations cénesthésiques. Nous ne faisons pas plus attention aux unes qu'aux autres par le fait de l'habitude, tant que les choses sont normales. Mais que des modifications anormales se produisent dans les organes qui en sont le point de départ et nous le remarquons aussitôt, ces modifications se traduisant par un sentiment de force ou de fatigue,

douloureux quand il s'agira des membres, par une émotion agréable ou pénible quand il s'agira des viscères.

J'ai laissé de côté pour aujourd'hui la question de savoir ce qui cause l'émotion agréable et l'émotion pénible. Toutefois je dois en dire quelques mots, car cela se rattache assez directement aux rapports de l'émotion avec la sensibilité. Il est à remarquer d'abord que la douleur sera beaucoup plus souvent et vivement ressentie que le plaisir, car il est bien plus difficile d'admettre qu'on puisse s'élever au-dessus de la normale, que de descendre au-dessous. Sans doute l'état absolument normal comporte un sentiment de bien-être, mais il ne comporte pas de sentiment de plaisir, d'émotion agréable. Il faut pour cela qu'il y ait une suractivité fonctionnelle, une exaltation de la sensibilité par conséquent. Cette suractivité, cette exaltation de la sensibilité ont forcément des limites et sont passagères. Autrement, si elles s'établissaient définitivement, cela prouverait que jusqu'alors la sensibilité du sujet avait été anormale et au-dessous de ce qu'elle devait être. Au contraire la diminution de la sensibilité va de la normale à l'abolition complète et peut s'installer d'une façon permanente.

Il en résulte que les émotions douloureuses sont bien plus lentes à disparaître que les émotions agréables, la suractivité qui provoque le plaisir amenant vite un épuisement qui remet les centres à l'état normal, d'une façon en quelque sorte spontanée. La joie la plus vive qu'on est capable de sentir n'est jamais aussi intense que n'est pénible la douleur la plus forte qu'on peut éprouver. C'est assurément la douleur qui nous donne le plus le sentiment de notre existence personnelle.

Cela dit, revenons-en à la comparaison que nous faisions entre le sens musculaire et l'émotion. Nous les considérons tous deux comme la perception consciente des phénomènes volontaires d'une part, involontaires de l'autre, qui se passent dans notre organisme tout entier. Que se passe-t-il pour le sens musculaire?

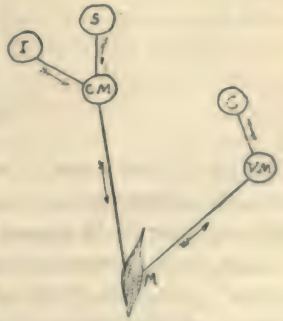


Fig. 10.

Une idée I, ou une excitation sensorielle S, met en action le centre moteur CM. Celui-ci, par l'intermédiaire des nerfs moteurs met en mouvement le muscle M. Les phénomènes qui se passent dans ce muscle entraînent des modifications vasomotrices. Celles-ci sont perçues par le centre vaso-moteur VM, d'où

elles aboutissent au centre sensitif kinesthésique ou, d'une façon générale, cénesthésique C.

Dans un mouvement passif, I CM et CM M sont supprimés. M est directement mis en action. Les phénomènes vaso-moteurs ne s'en produisent pas moins et se produisent même seuls et M VM C reste le même.

Que se passe-t-il maintenant dans l'émotion?

Dans le fait du mouvement musculaire, il y a deux ordres de choses à considérer : le phénomène moteur proprement dit, et le phénomène vaso-moteur; et deux voies, l'une centrifuge, nerf-moteur, l'autre centripète, nerf vaso-moteur. On ne connaît pas les nerfs sensitifs des muscles d'une façon certaine. On les admet physiologiquement. Par analogie avec ce qui se passe pour les autres viscères, il n'y a aucune raison pour ne pas admettre que c'est le système sympathique qui préside à cette sensibilité. Je supposerai donc que c'est par la voie des vaso-moteurs que la sensibilité musculaire est transmise aux centres nerveux.

Dans les viscères, il n'y a plus qu'un ordre de phénomènes, les phénomènes vaso-moteurs et une seule voie d'aller et de retour. Il n'est pas plus difficile d'admettre que I puisse agir directement sur VM que sur CM. Dès lors nous avons le schéma suivant : I (ou S) met en action VM. Celui-ci réagit sur les viscères V, et la voie d'impres-

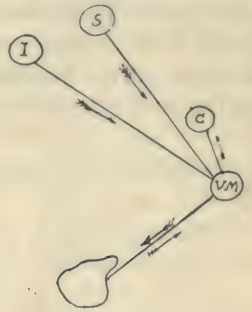


Fig. 11.

sion centripète étant la même que la voie d'excitation centrifuge, les phénomènes qui se passent en V sont perçus en VM d'une façon réflexe, pour de là passer également dans le centre cénesthésique.

Lorsque je supprime la sensibilité viscérale, que se passe-t-il? I et S sont conservés (idée et sensation visuelle). A l'état normal, ces centres réagiraient sur VM. Il n'est guère admissible que ce soient leurs fibres d'association qui cessent de fonctionner, eux fonctionnant. Est-ce le centre VM, qui n'est plus excitable? C'est la seule

hypothèse admissible. Si en effet il fonctionnait, il faudrait admettre, pour que la sensation cénesthésique ne se produise pas, l'une des trois conditions suivantes : 1° que VMV cesse de fonctionner; 2° que V soit incapable de mouvements; 3° que la voie VVM ne fonctionne plus. Les deux voies centrifuges VMV et centripète VVM étant confondues en une seule, cela revient à deux conditions seulement. Si on admettait que cette voie fût supprimée, cela entraînerait la cessation complète de la vie; reste donc l'hypothèse que V n'étant plus excité par VM ne donne aucune sensation réflexe. Elle n'est pas plus admissible, car il faudrait supposer que les nerfs sympathiques qui se rendent dans les viscères, cessent de fonctionner seulement au moment où ils y pénètrent, dans leur périphérie, et ne peuvent plus ainsi transmettre à V l'excitation du centre VM. Or, rien n'autorise à faire une semblable hypothèse, ni la pathologie, ni la physiologie. Comme il est indispensable que le centre VM continue à fonctionner pour les mouvements nécessaires à l'existence, on est forcé d'admettre qu'il fonctionne pour son propre compte comme d'habitude et n'est plus excitable par I ni par S. Pourquoi?

J'ai admis que les impressions perçues par le centre vaso-moteur étaient transmises en C dans le centre cénesthésique et kinesthésique, qui représente le centre cortical vaso-moteur, dont le noyau bulbaire, le seul connu, préside aux fonctions de la vie végétative, sans que la conscience y prenne part, et sans l'intervention du cerveau. Dès lors il nous est facile de comprendre le mécanisme de l'émotion en modifiant le schéma précédent de la manière suivante :

A l'état normal C est actionné par I ou S et excite par suite VM.

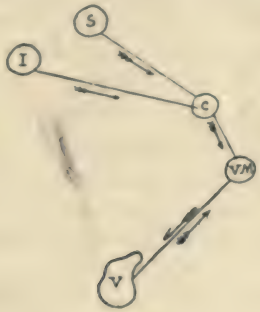


Fig. 12.

Celui-ci met en mouvement V, lequel réagit sur VM et de là sur C, où s'élabore le phénomène de conscience.

Quand je suggère de ne plus rien sentir à mon sujet, j'inhibe C.

Dès lors, il n'est plus excitable par I ni par S. VM continue à fonctionner pour son compte, inconsciemment, automatiquement, mais n'est ni activé ni ralenti dans son fonctionnement. Il n'est donc pas surprenant qu'aucun phénomène ne se passe en V, et que dès lors, aucune sensation particulière n'étant éveillée, il n'y ait pas d'émotion.

En somme, c'est dans le centre cortical vaso-moteur, centre encore indéterminé, mais qui doit siéger dans le voisinage des centres sensoriels et être en rapport avec les ganglions centraux, que s'élabore le phénomène de l'émotion. Celle-ci n'apparaît dès lors que comme le réflexe dans la conscience des modifications viscérales, qui se produisent sous l'influence de l'excitation du centre cortical vaso-moteur par une idée ou une impression sensorielle.

Reste à savoir pourquoi certaines idées ou certaines sensations ont le don, plutôt que d'autres, de mettre en action le centre vaso-moteur ou cénesthésique. Mais c'est là un point dont l'examen est trop complexe pour en ébaucher aujourd'hui même un essai d'interprétation.

Les diverses expériences rapportées plus haut pourraient prêter du reste à de nombreuses considérations d'ordres divers, en ce qui concerne par exemple la mémoire affective et la mémoire intellectuelle, suivant la division proposée par M. Ribot, la différence que font les sujets entre les phénomènes de connaissance et de sentiment, la constitution de notre personnalité, etc. Mais j'ai préféré me borner au simple exposé des faits expérimentaux, et n'en tirer que les conclusions strictement nécessaires pour mettre en évidence les rapports à établir entre la sensibilité et l'émotivité.

Dr Paul Sollier.

LA SANCTION MORALE

La sanction nous apparaît comme la conséquence logique de la responsabilité. La responsabilité n'indique même qu'une sorte d'aptitude à la sanction. La tendance morale décelée par le premier fait est satisfaite par le second, à peu près comme dans l'individu, la tendance dénotée par l'impression de la faim est satisfaite par l'acte de manger. On exprime un sentiment répandu et juste en disant qu'une bonne action *doit* avoir sa récompense, une mauvaise action son châtiment.

Cette formule est succeptible de plusieurs interprétations, les spiritualistes, les utilitaires, les positivistes pouvant également l'accepter en l'entendant différemment. A mon sens, ni les uns ni les autres ne sont tout à fait dans le vrai, mais ceci se précisera, je l'espère, peu à peu dans ce travail. Disons seulement au début que si la sanction nous apparait comme une chose logique et morale, c'est qu'elle se produit naturellement dans un monde logique et moral, c'est à-dire parfaitement systématisé, et qu'elle se produit dans le nôtre en proportion de sa logique même et de sa moralité.

Avec son degré de perfection ses formes varient. Dans un monde parfait d'où le mal, par définition, serait exclu, la punition serait absente; toute répression du mal est donc elle-même un signe de désordre, mais un signe qui tend à supprimer la chose signifiée, c'est son caractère général. Inversement, la sanction du bien sous toutes ses formes tend à le maintenir et à le développer. Les exceptions, assez spécieuses d'ailleurs et curieuses souvent, qu'on croirait pouvoir signaler seraient purement apparentes. Le mal éliminé, le bien encouragé, c'est le fait général dont les formes sont très diverses et dont les manifestations peuvent être trompeuses, et c'est à ce point de vue que nous pouvons voir dans la sanction morale un cas particulier de l'association systématique et de l'inhibition, réalisées dans la vie sociale comme dans la vie individuelle.

Il en résulte que la vie ou le développement est, en somme, la seule récompense, la mort, l'arrêt, la seule punition, dans la vie indi-

viduelle comme dans la vie sociale. Notre attirail compliqué, l'infinie variété de nos procédés masquent ce fait sans le détruire. Mais il faut aussi remarquer que la vie et la mort peuvent être accordées ou infligées, non seulement à une société, système d'individus, — non seulement à un individu, — élément social, société d'éléments inférieurs, système de tendances, — mais encore aux éléments primaires ou secondaires de l'individu, aux tendances et aux désirs, aux idées et aux croyances, et sans doute aux éléments de ces éléments.

Nous voyons ainsi comment la sanction se rattache étroitement à la responsabilité. D'un côté la responsabilité se fonde sur la coordination même qui fait une personne, une société, une tendance, un système vivant quelconque [1]. La sanction consistera soit dans le maintien ou le développement de ce système, soit dans l'arrêt de son fonctionnement ou sa dissolution. Dans le premier cas, qui est celui de la vie morale, la sanction et la responsabilité se confondent presque, l'une n'a guère qu'une antériorité logique sur l'autre, chacun des états successifs du système étant la sanction des états précédents, et appelant à son tour une sanction réalisée par l'état qui viendra après lui ; ou plutôt elles se ramènent à des différences de point de vue et aux rapports qu'on établit entre un moment de la vie et celui qui le précède, ou bien celui qui le suit. D'autre part, si nous envisageons le système supérieur dont l'être responsable fait partie, la responsabilité et la sanction nous apparaissent encore comme logiquement reliées. La sanction est la réaction systématique de l'ensemble à propos de la manière d'être de l'élément et l'introdution de cet ensemble dans un système plus général, la responsabilité était la nature de l'être en tant qu'elle rendait cette réaction systématique nécessaire au point de vue de l'harmonie générale. L'élément responsable faisant partie avec d'autres d'un tout supérieur qui tend à se coordonner, il se produit, pour chacun des actes de ces éléments, une série plus ou moins complexe de réactions du tout sur les parties, des parties sur le tout, et aussi des parties les unes sur les autres. Chaque partie est aussi affectée par les réactions qui sont les conséquences de ses propres actes, conséquences d'autant plus logiques et d'autant mieux coordonnées, d'autant plus morales aussi que l'ensemble est mieux coordonné lui-même. Ces réactions, conséquences logiques et morales des actes d'un système vivant, constituent la sanction en général. La sanction morale telle qu'on l'entend en général se produirait dans certains cas spéciaux, lorsque la systématisation de l'ensemble est assez avancée sans être encore par-

1. Voir mon travail sur *la Responsabilité*, *Revue philosophique*, mars-avril 1892.

faite, automatique. Il n'y a pas lieu, pour la théorie générale, de la séparer absolument des autres sanctions. Dans un cas comme dans l'autre, la responsabilité et la sanction sont également deux phases d'un processus d'organisation individuelle ou sociale.

I

§ 1. — Il ressort naturellement du sens même des termes que c'est à l'être responsable que la sanction doit s'appliquer et ceci implique forcément que toutes les formes de la responsabilité doivent donner naissance à autant de formes de la sanction et, de même que la société, ou l'individu, ou un élément de l'individu peuvent être responsables, de même une société, un groupe social, un individu, un élément de l'individu peuvent recevoir la sanction de leur manière d'agir.

Qu'un élément psychique doive être puni ou récompensé, cela est un peu en dehors des croyances communes, — mais on ne peut éviter cette conséquence si l'on admet ce qui a été dit de la responsabilité des éléments psychiques, et il n'est guère possible de ne pas admettre cette responsabilité si l'on reconnaît aux éléments psychiques cette indépendance relative que les faits semblent bien montrer avec évidence [1]. Au reste cette sanction appliquée aux éléments psychiques n'est pas simplement indiquée par la théorie : l'expérience nous en fait voir chaque jour la réalité.

Souvent cette sanction est appliquée simplement par d'autres éléments agissant individuellement, mais en harmonie avec la vie de l'ensemble. Une idée fausse qui se présente à nous, un désir mauvais qui naît dans l'esprit peuvent être ainsi spontanément dissous par l'organisation acquise. Ils ont subi les conséquences logiques de leur nature et de leurs rapports avec l'ensemble du grand système dans lequel ils sont éclos. De même une idée juste, une tendance bonne trouvent immédiatement, si l'organisation générale est bonne, des conditions favorables à leur vie et à leur développement. Bien entendu la fausseté et la bonté sont ici des qualités relatives et doivent s'entendre simplement des relations de l'élément avec le système en général. La sanction n'est pas toujours juste au point de vue absolu, le mécanisme n'en reste pas moins identique. Ceci est vrai pour la société comme pour l'individu.

Dans d'autres cas, le moi lui-même intervient. Le système qu'il faut punir ou récompenser, laisser vivre ou dissoudre est trop fort ou la coordination générale est trop peu avancée, pour que le fonction-

1. Voyez *l'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, 1re partie.

nement automatique de l'esprit puisse suffire. Il se produit alors des délibérations, des réflexions, des volitions conscientes. Mais c'est toujours un système élémentaire qui est l'objet principal de la sanction. Lorsque nous résistons à une tentation quelconque, nous supprimons un désir que nous jugeons mauvais, tout au moins nous arrêtons une tendance blâmable ou nuisible. Quelquefois aussi nous nous récompensons ou nous nous punissons volontairement et cette punition ou cette récompense ne s'applique guère qu'à une portion du moi, à la tendance responsable. Souvent même la société se mêle de l'application de cette sanction partielle. L'éducation par exemple emploie souvent la récompense ou la punition d'un système psychique. On tâche d'agir sur une tendance, sur une idée pour l'arrêter ou la développer, par des récompenses, des punitions, des exhortations ou des raisonnements. On donnera par exemple à un enfant, comme récompense, des prix qu'on jugera devoir développer les goûts ou les aptitudes qu'il a déjà montrés. De même on se plaît assez à punir quelqu'un par où il a péché. Souvent même la sanction partielle prend un aspect assez naïf, et barbare à la fois, par exemple dans les mutilations infligées aux adultères en certains pays.

§ 2. — Il arrive généralement, comme on peut le penser, que la sanction partielle absolue est impossible, la tendance responsable ne peut être directement atteinte. Alors comme pour punir le crime d'un particulier on peut s'adresser à la nation dont il fait partie, pour atteindre un élément psychique on s'adresse à d'autres éléments du même individu, ou à l'ensemble même dont il fait partie. On agit ainsi indirectement sur l'élément responsable. Pour aider ou arrêter l'évolution d'un système psychique, on dispose pour ou contre lui les autres éléments qui forment avec lui une même personnalité, qui sont liés à lui, solidaires avec lui jusqu'à un certain point, et jusqu'au même point responsables de sa conduite. La punition de l'individu ou sa récompense n'ont ici qu'un but : le développement ou l'arrêt de l'élément coupable et méritant, et ce but seul est à proprement parler une sanction morale. Dès que la solidarité des éléments s'affaiblit et la responsabilité avec elle, le caractère moral de la sanction diminue corrélativement. Appliquée aux fous, aux malades en qui la coordination est moindre, la sanction, sans perdre absolument son caractère moral, prend plutôt la nature d'une mesure de préservation sociale.

D'une manière générale la solidarité des éléments psychiques est différemment développée, mais réelle. La sanction indirecte peut donc s'appliquer. Mais elle s'applique très bien par des moyens très

divers, opposés d'aspect et qui peuvent faire illusion sur l'identité de sa nature.

Dans le cas qui nous occupe le but de la sanction est d'arriver à punir ou à favoriser non pas un individu, mais un élément, une tendance, un désir, considéré comme principalement responsable d'un acte à propos duquel on croit devoir intervenir. En ce cas la sanction réellement morale peut être entièrement opposée à ce que l'on croirait qu'elle doit être. Il se peut que la punition prenne une apparence de récompense et même la récompense, une apparence de punition. Si l'individu n'est pas ou n'est que très faiblement responsable de la tendance sur laquelle on veut agir, il n'y a aucune raison pour que l'individu soit notablement puni et l'on doit tâcher d'atteindre la tendance en ne causant à l'individu que le minimum de dommage et par suite, comme toute douleur est, en général, par elle-même un dommage, que le minimum de douleur. Mais dans le même individu, à côté de l'élément mauvais ou coupable, il peut y avoir de bons éléments, si donc on peut à la fois affaiblir ou supprimer le premier et fortifier, développer les autres, la sanction morale sera appliquée avec plus de précision. Si l'on remarque par exemple chez un enfant une tendance vicieuse dont il tâche lui-même de se corriger mais contre laquelle ses forces restent insuffisantes, ce ne sera pas seulement de l'hygiène, mais de la morale et de la justice que de fortifier son moi, de lui procurer, au lieu de le punir, des distractions, des plaisirs qui puissent fortifier en lui ses bonnes tendances aux dépens des autres. Si quelqu'un nous a fait tort, même volontairement et injustement, mais s'il est foncièrement bon, et si un service rendu peut faire disparaître la tendance mauvaise qui l'a fait agir, et développer les autres, nous serons justes envers lui en lui rendant ce service. Nous serons bons aussi, mais la justice exige la bonté comme elle exige la rigueur. Le précepte de l'évangile : « aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent », est excellent pourvu qu'on sache l'appliquer. Ce n'est pas l'individu qu'il faut punir, s'il n'est pas tout entier coupable, c'est ce qu'il y a de mauvais en lui, comme il faut récompenser les bons éléments, quand c'est possible, même dans une personnalité mauvaise.

Inversement, on témoigne quelquefois sa satisfaction et l'on récompense réellement et avec justice par la sévérité et les privations. Si chez un enfant de très bonnes qualités sont obscurcies par certains défauts, on pourra montrer de la rigueur en proportion, non pas du développement de ces défauts, mais de la grandeur des qualités. Celles-ci méritent d'autant plus d'être encouragées et défendues qu'elles promettent davantage, et de même qu'on peut combattre les

défauts en développant les qualités, il est des cas où l'on peut fortifier les qualités en luttant directement contre les défauts. De même on privera plus volontiers de certains amusements vulgaires auxquels il prendrait goût un enfant distingué qu'un enfant moins bien doué.

Cette sanction partielle est d'autant plus juste que la solidarité des tendances est moins grande, mais à mesure que cette solidarité croît, un sentiment, dans les cas de faute, naît et se développe qui supplée en quelque sorte au châtiment mérité par la personnalité entière, évite l'injustice, choquante surtout par son apparence d'une sorte de récompense donnée à l'auteur d'une faute, et constitue une sorte de complément de sanction portant cette fois sur l'ensemble du moi : c'est le remords. Le remords est le résultat de la solidarité effective et sentie de tendances logiquement inconciliables et réunies en fait dans la même personne. C'est un fait psychologique qui n'a rien de particulièrement mystérieux et que le jeu des lois connues de l'esprit explique facilement. Sa valeur morale provient de ce qu'il indique une tendance à l'unification, une réaction de l'ensemble de la personne contre un élément qui en a troublé l'harmonie. Il constitue lui-même, en partie, une sanction morale réelle puisqu'il contribue à l'élimination du mal, par la douleur qu'il cause et qui doit normalement tendre à faire éviter son retour.

Il n'y a pas à douter que le remords peut être créé ou singulièrement augmenté chez une personne honnête par le fait qu'une mauvaise action, au lieu de lui attirer un châtiment, lui vaut un redoublement d'attention. La cause qui agit ainsi ne paraît pas susceptible d'être annulée par la reconnaissance du fait et l'organisation de la théorie et de la pratique qu'il suggère. L'accroissement du remords est en effet dû, dans de telles circonstances, à l'augmentation du désaccord entre les tendances à réprimer et les tendances à encourager ou l'ensemble de la personnalité qui sont ici fortifiés par les conditions extérieures.

Inversement, il peut se développer un sentiment d'orgueil légitime pour le bien qui est en nous, dont les effets au point de vue de la théorie générale de la sanction sont tout à fait comparables à ceux du remords.

Bien entendu, je n'ai voulu qu'indiquer ici certaines apparences paradoxales que peut prendre une sanction rationnelle, pour bien préciser la nature de la sanction. Il ne faudrait pas vouloir les trop généraliser. C'est à celui qui est chargé d'appliquer la sanction, père ou tuteur, juge, supérieur hiérarchique, à voir pour chaque cas le procédé qui convient. Parfois un pardon, un acquittement punira mieux, non le coupable, mais ce qu'il y a de mauvais en lui ; inver-

sement, le châtiment mal appliqué aigrira certains esprits et développera le mal qu'il est censé réprimer. Il est malheureux que les nécessités de la vie sociale, et aussi la bêtise et la maladresse des hommes rendent forcément toute sanction approximative et grossière sinon inefficace et dangereuse. Mais souvent aussi on manquerait totalement son but en voulant corriger par le plaisir et le bien. Quand la tendance à réprimer s'harmonise avec une grande partie de la personnalité à qui elle appartient, il est à crandre qu'elle n'absorbe *à son profit* les forces psychiques, que l'excitation agréable déterminée par une sanction mal comprise ne soit détournée par elle, ou qu'elle ne soit fortifiée un jour ou l'autre par le développement donné à certains éléments de l'esprit qui auraient pu être bons mais qu'elle se soumettra. Par exemple si l'on développe, en croyant réagir, la force physique, l'adresse, la vigueur intellectuelle et l'habilité chez un enfant dominé par de mauvais instincts, peut-être ne fera-t-on que fournir à ces instincts de nouveaux moyens d'actions et les rendre plus dangereux et plus immoraux.

Au reste, ce qui fait peut-être l'efficacité d'une sanction, c'est plus, sans doute, la manière dont elle est employée que sa nature générale. L'homme chargé de l'appliquer doit non seulement étudier le cas et l'individu qui doit la subir, mais s'étudier lui-même et le mécanisme social dont il fait partie pour voir ce que peut être son action et quels effets particuliers suivront les caractères particuliers qu'il lui donnera naturellement.

La sanction par la douleur infligée au moi comme punition est également délicate à appliquer. Elle reste peut-être jusqu'ici la plus souvent et la plus sûrement efficace. Nous n'attribuons pas ici à la douleur une signification mystique particulière, seulement elle dispose l'esprit à rejeter la cause qui l'a produite, c'est-à-dire à comprimer la tendance dont l'activité l'a indirectement amenée. Il s'agit de faire comprendre au moi qu'un de ses éléments est l'auteur de la gêne des autres, d'assurer ceux-ci contre le premier en les fortifiant accidentellement par l'adjonction d'éléments nouveaux que la sanction même ou l'idée de la sanction suscite ou oriente dans le sens voulu. Le moi que l'on rend responsable de l'activité d'une tendance est porté à redoubler de vigilance, pour la surveiller, la combattre s'il faut. De même le plaisir qu'a produit comme récompense l'activité d'une tendance augmentera sa solidarité avec l'organisme mental entier et pourra la faire développer. Toutefois ce mécanisme est fragile et son fonctionnement dépend de bien des conditions. Au lieu de voir en soi la cause du mal on peut la trouver au dehors,

chez celui qui l'applique. Le tout dépend de la forme du châtiment, de l'attitude du juge, des dispositions du châtié.

Dans tous ces cas, c'est bien une sanction partielle que l'on doit appliquer. La solidarité des éléments de l'esprit explique et justifie sa généralisation incomplète, au moins dans une certaine mesure. Il n'en reste pas moins que, dans bien des cas, la sanction telle que l'on est forcé de l'appliquer est remarquablement injuste. Mais la justice est un idéal que l'homme doit poursuivre pour s'en rapprocher, sans espoir de l'atteindre. Quelquefois les circonstances de la vie sociale ne donnent le choix qu'entre deux iniquités. Il faut choisir la moindre mais il n'est pas nécessaire de nous faire illusion sur son caractère. Parfois, très souvent même l'on punit, pour atteindre une tendance mauvaise, bien des éléments innocents comme on tue dans une bataille des soldats qui ne sont pour rien dans l'acte qui a amené la guerre ou qui même l'ont regretté ou blâmé. Naturellement, ceci se produit surtout lorsque l'indépendance des éléments psychiques réunis en un même individu est relativement considérable. Mais à moins de supposer une perversion absolue, complète qui ne laisse dans l'homme rien d'humain, rien de social dans le membre d'une société, une peine qui frappe l'ensemble pour la partie est toujours injuste. L'amende infligée à un voleur pourra nuire à ses meilleurs sentiments comme à ses pires, la prison l'empêchera de travailler pour les siens aussi bien que de faire du tort aux autres. Je sais bien que les bons éléments ont profité des mauvais et qu'ils sont dès lors quelque peu responsables, mais il n'y a pas de proportion entre la faute et les punitions. Il y a aussi de l'injustice dans les récompenses. L'argent que l'on donne à un élève pour le récompenser d'avoir été le premier de sa classe ou d'avoir obtenu des prix, peut être employé à des achats de livres qui développeront son intelligence, à des plaisirs qui le reposeront, il peut aussi encourager ses instincts les moins louables, être dépensé en plaisirs abrutissants, en distractions affaiblissantes et nuire ainsi aux facultés qui l'ont mérité. Il se peut aussi que les distinctions qui arrivent à un écrivain, la richesse qu'il acquiert et qui sont une sorte de sanction sociale, développent en lui la vanité et la paresse et nuisent à son talent. Dans tous ces cas ce qui devait être encouragé a été comprimé, ce qui devait être arrêté s'est trouvé favorisé. Il y a eu injustice réelle malgré les apparences. Et j'ai pris des cas extrêmes, mais la récompense d'une manière générale n'est pas moins forcément injuste que la punition, elle encourage et développe bien souvent des sentiments qu'il faudrait amoindrir.

§ 3. — A mesure que la personnalité est mieux unifiée, l'injustice

de la sanction qui s'applique à elle diminue, et c'est elle autant qu'un de ses éléments que la sanction doit viser; pour les formes les plus élevées de la systématisation, c'est elle qui est seule responsable ou presque seule.

Or tous les degrés existent entre les deux extrêmes qui seuls n'existent pas : la coordination complète et l'incoordination absolue. La responsabilité varie avec eux et la sanction doit varier aussi. On comprend les difficultés de l'opération et que l'application de la peine ou de la récompense ne peut se faire que d'une manière approximative et grossière.

Parfois la personnalité semble se solidariser plus qu'elle ne le fait en réalité avec un de ses élements. Rompre cette cohésion, si elle est fragile, c'est en quelque sorte défaire la personnalité pour la reconstituer. Un enfant la tient à un de ses défauts, gourmandise par exemple ou autre, il est possible, par des moyens appropriés, de briser quelquefois cette association étroite entre le moi et une tendance, en développant d'autres tendances qui à leur tour chercheront à diriger l'orientation du moi, à dominer la conduite. Il y a là un moyen à la fois d'atteindre l'élément qui est principalement coupable et le moi en tant qu'il était responsable pour sa part.

En considérant l'individu, même dans la société, nous n'aurions guère qu'à reprendre ce que nous avons dit pour la sanction appliquée aux éléments psychiques considérés dans l'individu. Selon que l'individu pourra être dans le milieu social un élément bien ou mal adapté un sort différent lui est dû. Dans le premier cas la sanction consiste à lui donner l'emploi et les ressources, l'ensemble de conditions le plus favorable à son complet développement; dans le second elle consistera à l'empêcher autant que possible d'agir. L'inhibition sociale a des formes très variées depuis la perte d'un emploi, la perte de la considération et de la fortune, l'hostilité des voisins, etc., jusqu'à la prison, la relégation [1] ou la mort.

L'élimination de la vie sociale paraît bien la conséquence morale et logique de l'insociabilité complète, et cette élimination ne peut guère s'obtenir que par la privation de la vie. La peine de mort

1. La relégation peut être parfois un moyen de mettre l'individu dans le milieu qui lui convient, de développer ce qu'il y a de bon en lui. Il y a des déportés pour crimes de droit commun qui se mettent à vivre d'une nouvelle vie sociale et morale. On en cite dont la parole fait foi dans des transactions commerciales, et qui jouissent dans leur nouveau milieu d'une bonne réputation, parfaitement méritée. (Voyez les *Archives de l'anthropologie criminelle*, année 1889.) En ce cas il existait bien, dans l'individu, de bonnes tendances ou leurs germes que des conditions de vie différentes ont développées. La sanction n'a pas été seulement une punition pour l'individu, elle a peut-être été une récompense pour ces tendances auxquelles elle a permis d'agir et de croître.

semble donc une mesure irréprochable, si elle est bien appliquée. Comme toute punition elle est assurément regrettable, de plus son application dans tel ou tel cas particulier peut soulever des difficultés nombreuses et souvent insolubles. Considérée abstraitement au point de vue des principes de la morale, elle ne présente pas de difficulté réelle. Celui qui, par hypothèse, ne peut, à aucun degré, être assimilé par un système social doit être éliminé de la société comme ce qui ne peut servir à la vie doit être éliminé du corps. La réclusion perpétuelle entretient aux dépens de la société un élément parasite et toujours dangereux ; la déportation reste, à quelque degré, incertaine et de plus on ne peut guère déporter quelqu'un sans le faire passer d'une société dans une autre. Ce que la sanction morale doit toujours être, quand elle n'est pas un encouragement, c'est la mort, la destruction, la dissolution de l'élément mauvais. Si cet élément est un individu, il n'y a pas lieu de changer pour cela la règle générale. La mort peut s'inposer comme étant, en certains cas, la solution la plus simple, la plus pratique et la plus morale.

Nous retrouvons ici d'ailleurs les mêmes difficultés que précédemment. La sanction, récompense ou punition, sera le plus souvent, on peut dire toujours, injuste à quelque degré. D'abord nous frappons souvent dans l'individu même des tendances qu'il faudrait encourager et j'aurais pu faire remarquer aussi qu'une tendance bonne peut contenir de mauvais éléments, comme une tendance mauvaise en contenir de bons. Je ne reviens pas sur ces considérations. Mais en punissant ou en récompensant un individu, nous ne le récompensons, nous ne le punissons pas seul. Il est presque aussi difficile d'atteindre un individu dans son milieu social, qu'un élément psychique dans l'individu, je veux dire de l'atteindre de manière à ce qu'il soit seul encouragé pour le bien qu'il a fait et puni pour le mal qu'il a commis.

L'homme, en effet, par cela seul qu'il vit en société, est toujours en association systématique avec un certain nombre d'autres éléments sociaux, il a une famille, il a des compagnons, des amis, un patron, des ouvriers, il est membre de diverses sociétés, il fait partie d'une hiérarchie, il appartient à une administration, à une armée, etc. Il est impossible que, grâce à la solidarité sociale, une partie de la sanction qui lui est appliquée n'atteigne pas également ceux qui sont liés à lui. Le déshonneur d'un homme rejaillit sur ses parents, sur ses enfants, sur ceux qui l'ont élevé, de même les récompenses honorifiques. Les pertes ou les gains qui proviennent, justement ou non, de ses aptitudes ou de son incapacité profitent ou nuisent, souvent avec moins de justice, à ceux qui dépendent de lui. Ils peuvent pro-

filter de ses largesses et recevoir son héritage ou seront, au contraire, obligés de lui venir en aide. Si un criminel est emprisonné, sa famille, même honnête, peut être exposée à manquer de pain. En revanche la fortune qu'un négociant aura amassée par son travail peut profiter à des héritiers qu'il connaîtra à peine et qui même auront manqué à leurs devoirs envers lui. Ces injustices, à vrai dire, ne sont pas absolues; en général *quelque* responsabilité incombe bien aux membres de la famille, des autres groupes sociaux, mais bien souvent la sanction infligée ou accordée n'est nullement proportionnelle à cette responsabilité.

§ 4. — Comme précédemment, à mesure que la systématisation sociale devient plus grande, la solidarité s'accroît, la responsabilité du groupe augmente et la réversibilité devient plus juste. Toutes les recherches si ardemment poursuivies aujourd'hui sur les problèmes sociaux ont précisément pour but de rendre plus juste la sanction, en tenant mieux compte, et plus rigoureusement, de la responsabilité des groupes. Quelle est la part de l'homme dans son propre travail? quelle est celle de la société? L'ouvrier a-t-il droit à une part de bénéfices, une fois son salaire payé? Le patron est-il trop rémunéré par son travail, de telle sorte qu'une partie de ses gains actuels, sanction sociale de la bonne marche de son commerce ou de son industrie, doive revenir à ses ouvriers? L'usage d'une terre, le fait de l'avoir cultivée peut-il consacrer jamais un droit absolu de propriété? L'héritage en ligne directe et surtout en ligne collatérale ne doit-il être réduit? Une partie plus considérable de la fortune d'un mort ne doit-elle pas revenir au groupe social dont il fait partie et qui l'a en général plus ou moins indirectement aidé? On voit comment la solution de ces problèmes suppose le perfectionnement de la sanction, et une constatation plus précise des responsabilités, du mérite, du démérite de chacun. A bien des égards — non pas à tous — la question du socialisme est un problème de morale.

L'association sous toutes ses formes est un moyen d'augmenter la solidarité, et en même temps de répartir plus justement la sanction. Les associations coopératives de productions, les caisses de retraite, toutes les institutions de même ordre nous intéressent ici par ce caractère commun. Elles tendent à réparer les injustices qui proviennent du jeu non coordonné des forces physiques, biologiques ou sociales, c'est-à-dire du hasard, et, en même temps, à répartir les bénéfices avec justice, à encourager chacun selon la durée ou la valeur de son travail, en se rapprochant au moins d'un idéal d'équité dont nous sommes encore bien loin. En dehors même

de ces associations bien coordonnées, la charité publique ou privée est encore un moyen, moins directement appliqué, parce qu'il a moins égard à l'équité, de réparer au moins quelques injustices. Tous les organes sociaux actuels fonctionnent avec une précision bien insuffisante. Il se peut bien qu'une famille, victime presque innocente de la punition justement infligée à son chef, soit aidée par des voisins, par des sociétés qui connaîtront sa situation. Mais fréquemment les secours seront plus et mieux sollicités, parfois plus facilement obtenus par des gens qui ne méritent aucun intérêt.

Quelquefois, pour éviter cette sanction en retour, on évite ou on amoindrit la sanction directe. Lorsqu'un scandale risque de rejaillir sur une famille honorable et influente, sur une puissante corporation, on tâchera d'étouffer une affaire compromettante, on y arrivera parfois. Mais ici la protection de l'administration, de la presse, etc., peut n'empêcher une injustice qu'au prix d'une injustice plus grande encore, de plus il n'est pas téméraire de croire que dans certains cas la famille ou le groupe qu'on a voulu épargner était quelque peu responsable. Il est vrai que les ennemis de cette famille ou de ce groupe ne manqueront pas de tirer contre eux tout le parti possible de la faute de leur membre et d'en rejeter sur eux la responsabilité. On voudrait pouvoir croire que ces influences contraires s'équilibrent harmonieusement, mais ce serait trop se faire illusion.

§ 5. — En l'état actuel, il est rare que le groupe social soit assez unifié — comme l'a été autrefois la famille — pour que la sanction puisse s'appliquer justement au groupe entier, à propos de l'acte d'un individu. Et lorsque le groupe a été responsable d'un acte, il arrive bien souvent que ce sont les éléments du groupe les moins coupables qui sont punis, car le groupe peut n'être atteint directement que dans quelques-uns de ses éléments, indirectement et très peu dans son ensemble. Cela s'observe dans l'individu où quelques tendances sont quelquefois punies par la faute des autres, mais bien mieux encore dans les groupes sociaux. Nous pouvons bien dire, par exemple, que la société, qui peut être responsable d'un crime, en tant qu'elle a contribué à préparer ce crime et à former le criminel, ne reste pas impunie, que ce crime même étant, par hypothèse, le résultat de sa mauvaise organisation devient une sanction. L'existence même du criminel est une punition pour la société, les dépenses considérables d'argent, de temps et de forces, les soucis, les risques qu'occasionne la répression peuvent encore être considérés comme une sanction morale. De plus le crime même, par le dommage général qu'il peut causer, par le sentiment de non-sécurité qui peut en résulter, peut

nuire à l'ensemble du corps social. Mais le plus souvent la victime, quoique responsable à quelques égards de la société dont elle faisait partie, tout en supportant, beaucoup plus que les autres membres de cette société, la conséquence d'une organisation défectueuse, n'en était pas plus responsable qu'eux. De même les crises sociales qui pourraient provenir d'une mauvaise éducation intellectuelle ou morale donnée généralement aux enfants, alors que ces enfants ont atteint l'âge d'homme, pourraient aussi bien nuire à ceux qui s'occuperaient de réparer les torts d'une génération précédente. Inversement la société est souvent récompensée d'un mérite qui n'est pas le sien, dont elle a sans doute causé et dans une certaine mesure favorisé l'éclosion mais qu'elle a aussi tâché d'étouffer, le seul fait de n'avoir pas toujours réussi à nuire au génie lui a suffi pour profiter de ses dons, mais non pour les mériter. Les grands inventeurs, les grands artistes n'ont pas toujours trouvé la protection, ni même au moins le repos auquel ils avaient droit. Sans doute il était juste que la société eût part aux résultats de leurs travaux mais souvent cette part a été hors de toute proportion avec ses droits. Il ne faut rien exagérer cependant, la récompense est peut-être ici plus généralement juste que le châtiment, et dans ce dernier cas il arrive bien que ce sont les bonnes tendances de la société qui sont encouragées, les mauvaises indirectement réprimées, ou même directement.

Quoi qu'il en soit, plus l'association systématique des individus et de la société deviendra étendue et forte, plus la sanction sera juste, et plus aussi elle s'appliquera hautement et largement. Il n'y a rien en cela qui offre de difficulté particulière, et je ne pourrais que répéter pour le corps social ce que j'ai dit pour l'individu ou pour ses éléments. Que la sanction soit appliquée dans une même société, ou bien par une société sur une autre, cela ne change rien non plus aux conditions générales du problème. Il n'est pas plus malaisé d'appliquer ici théoriquement ni plus facile d'appliquer pratiquement les principes généraux de la morale.

§ 6. — Nous avons considéré jusqu'ici l'application de la sanction à des êtres normaux ou réputés tels. Pour le malade, pour l'aliéné, la règle générale est la même, il s'agit toujours de supprimer ou d'arrêter les mauvaises tendances et de développer les autres. Mais on voit aisément que, pour nous, les malades et les fous ne sauraient différer essentiellement des autres hommes. La coordination n'est parfaite chez personne, chez eux elle diffère par le degré, et par la qualité surtout peut-être, de ce qu'elle est ordinairement. Si nous ne

considérons les choses qu'au point de vue de la sanction morale tout homme nous paraîtra bien un peu fou et tout corps social un peu idiot. De même que nous avons trouvé aux aliénés une certaine responsabilité, il nous semblera donc possible de leur appliquer une certaine sanction. C'est ce qui paraît ressortir des observations des aliénistes.

Le fait seul que des aliénés peuvent vivre en famille, comme à Gheel, ou être utilisés dans des asiles selon leurs capacités intellectuelles et leurs facultés morales, le fait aussi de l'existence libre d'un certain nombre de fous qui continuent à remplir, plus ou moins bien, leurs fonctions sociales montrent bien évidemment que certaines sanctions peuvent récompenser ou punir des aliénés ou quelques-unes de leur tendance, dans certains cas au moins. J'ai déjà cité ailleurs un candidat au baccalauréat qui malgré sa folie passa brillamment son examen. La sanction en ce cas ne fut nullement injuste. M. Parant mentionne d'autres faits intéressants. L'Académie des sciences a décerné un prix à un géomètre de talent, qui a fait partie du personnel de l'Observatoire, devenu un pensionnaire de Charenton. Un acteur malade, atteint depuis longtemps d'une maladie mentale dont il ne guérit jamais, se décide un jour à remonter sur les planches. Au moment où il entre en scène, il reprend toute sa lucidité d'esprit, remplit le rôle de Figaro avec une adresse merveilleuse, et en se surpassant lui-même. A la fin de la pièce, au moment où il remet le pied dans le couloir, suivi par les bravos de tous les assistants, le délire le reprend, et le triomphateur manque à son triomphe [1]. Le prix de l'Académie, les bravos du public sont de véritables sanctions. Sont-elles ici injustement appliquées? Non, semble-t-il, il n'y a pas de raison pour que la règle générale ne soit pas encore appliquée. C'est du moins ce qui paraît vrai.

Sans doute on exagérerait, si l'on identifiait cette sanction avec celle que peut recevoir l'homme normal. Pour que la sanction soit juste il faut qu'elle facilite, qu'elle tende à développer l'existence des bonnes tendances, qu'elle arrête l'activité des mauvaises. Or ici, à cause du défaut de coordination des éléments, la sanction sera certainement moins efficace qu'à l'état normal. Le grade de bachelier, par exemple, ne donnait pas aux idées, aux tendances intellectuelles du fou qui l'obtint le même encouragement, les mêmes occasions de se développer qu'elle aurait pu le faire pour un autre, elle ne lui ouvrait pas les mêmes carrières; à cause du défaut de cohérence qui ne permettait pas aux autres tendances de s'harmoniser avec les

1. Parant, *La raison dans la folie.*

tendances récompensées pour leur permettre de se développer librement. De même il est possible que l'acteur fou n'ait pas été encouragé par les bravos du public comme il l'eût été sain d'esprit. Il est vrai qu'on peut dire, inversement, que ces aliénés ont pu échapper plus facilement aux dommages que produit trop souvent la sanction toujours si uniformément appliquée, le développement de la vanité, par exemple, ou le désir, une fois qu'on a obtenu un diplôme, de cesser de le mériter. Et, si d'ailleurs la sanction n'a pas les mêmes effets qu'à l'état normal, il ne faudrait pas en conclure qu'elle n'en a plus aucun. La vie sociale des aliénés semble bien impliquer qu'il n'en est pas absolument ainsi.

Nous avons d'ailleurs un certain nombre de faits qui marquent bien la persistance d'une certaine coordination du moi, et la possibilité d'une sanction nullement illusoire. Voici un cas où l'idée de la sanction et le commencement de sanction que constituent le fait même de donner cette idée et la manière dont elle est donnée, ont suffi pour arrêter et même pour faire disparaître des tendances délirantes sur lesquelles l'ensemble de l'esprit a pu avoir quelque prise. La sanction s'est bien appliquée aux éléments mauvais qu'il fallait faire disparaître. « Un jeune homme âgé de vingt ans, dit Esquirol, chirurgien d'un bataillon cantonné à Ostende, d'un tempérament sanguin, d'un caractère hautain, vif et emporté, très appliqué à l'étude, éprouve quelques contrariétés. Il perd la raison... Il traite avec mépris ses camarades, se livre à des actes de fureur... Il provoque en duel son colonel. Son père, accouru de province, est méconnu, pris en haine, et menacé d'un coup d'épée. Ce jeune homme est confié à mes soins... Le délire est général, la loquacité continuelle ; les propos sont impérieux, les mouvements brusques et saccadés; M. D... repousse avec dédain les aliments. Après une heure d'isolement et de grande agitation, j'aborde seul le jeune malade, le saisis fortement par un bras, et le force ainsi à rester près de moi, et, après l'avoir regardé fixement : « Jeune homme, lui dis-je, vous devez rester ici quelques jours; si vous voulez y être bien, soyez honnête; si vous vous conduisez comme un homme privé de raison, on vous traitera comme on traite les fous. Vous voyez ces domestiques, ils ont l'ordre de vous procurer ce que vous demanderez avec calme et politesse; d'ailleurs ils ne doivent obéir qu'à moi. » Après mon exhortation écoutée avec une tranquillité impatiente, j'abandonne le bras du malade, qui continue à marcher à grands pas, mais sans bruit. Chaque fois que M. R... s'agite et crie, je n'ai qu'à paraître ou me faire entendre, le calme renaît. Des bains tièdes, des lotions froides, des boissons acidulées ou laxatives données de temps en temps, beau-

coup d'exercice et la guérison fut opérée progressivement en trois mois. Ce jeune homme m'a assuré que, malgré son délire, il avait toujours présente l'allocution que je lui fis à son arrivée [1]. »

Il n'est donc pas toujours impossible d'appliquer aux idées, aux sentiments du fou une véritable sanction, analogue à celle que l'on applique aux éléments psychiques de l'homme sain. C'est ce qui ressort même des déclarations des aliénistes qui réagissent contre les doctrines exagérant la responsabilité de l'aliéné. Ball rappelle le « traitement moral » de Leuret qui, dit-il, entendait par là une sorte d'intimidation systématique. Le malade était tancé, menacé, réprimandé pour ses conceptions délirantes, et, s'il persistait à les soutenir, il était puni par des moyens de rigueur, dont la douche formait la base principale. Tout en voyant là « une exagération manifeste », Ball ajoute qu' « on ne saurait méconnaître la part de l'influence que certains hommes savent exercer par leur attitude sur la guérison des aliénés. Il ne faut point sans doute les contredire ouvertement comme le faisait Leuret; mais il est utile de causer avec eux, de solliciter leur confiance, et de chercher à combattre leurs conceptions erronées. Impuissant dans la période active de la folie, le raisonnement peut rendre des services au cours de la convalescence, quand le malade hésitant commence à concevoir quelques doutes sur la justesse de ses idées [2]. » Griesinger signale les mêmes faits et les analyse, et il indique parfaitement les deux buts généraux de toute sanction. « L'action morale directe exercée sur le malade, dans le but de le ramener à la santé morale, peut se rapporter à deux indications tirées aussi bien d'une connaissance profonde de la folie que de l'expérience qu'a le médecin des bons effets de ce moyen thérapeutique. D'abord il faut écarter, supprimer les idées morbides qui refoulent et font disparaître son individualité psychique antérieure; puis il faut le plus possible chercher à reconstituer et à fortifier l'ancien *moi* qui pendant la folie a été longtemps, non pas entièrement perdu, mais artificiellement refoulé ou entraîné dans un torrent d'émotions, et qui derrière cet état est resté susceptible de réagir et de se reconstituer [3]. » Seulement, la sanction directe paraît le plus souvent impossible à atteindre ici, de même que cela arrive, plus rarement, chez l'homme sain.

Si nous considérons les cas où la sanction atteint l'ensemble de l'individu, la différence entre l'aliéné et l'homme sain nous apparaîtra encore de la même manière. Si un élément psychique pouvait être

1. Esquisol, *Des maladies mentales*, II, 194, 195.
2. Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, 443.
3. Griesinger, *Traité des maladies mentales*, trad. Doumic, p. 543.

complètement séparé d'une personnalité, il n'y aurait ni justice ni utilité à agir sur la personnalité pour atteindre l'élément. Or chez l'aliéné l'incoordination des systèmes est plus accentuée, leur union moins grande. La responsabilité de l'ensemble en est affectée d'autant moins, aussi les mesures que l'on prend pour réprimer ou encourager les tendances du fou prennent plutôt le caractère d'un acte de préservation sociale que celui d'une sanction morale.

Lorsque l'on enferme un homme normal pour un crime quelconque, la peine a le caractère d'une sanction morale si l'ensemble de la personnalité a pris — plus ou moins — part au crime ou si l'on peut déterminer ainsi une réaction des éléments sains du moi contre les tendances coupables, changer l'orientation générale de la volonté. Évidemment il n'y a pas réellement sanction morale toutes les fois que l'on met un voleur en prison, ou du moins la sanction morale est mêlée de beaucoup d'éléments étrangers ou opposés; il n'y a qu'un acte de préservation sociale si l'on enferme un homme simplement pour l'empêcher de nuire, et l'on commet une véritable injustice si le châtiment est appliqué de manière à développer en lui ce qu'il y a de mauvais, à étouffer ce qui peut y rester de bon — ce qui n'est pas un cas purement théorique [1].

Ces injustices peuvent être nécessaires pour en éviter de pires, mais il faut les prendre pour ce qu'elles sont et tâcher de les amoindrir. De même lorsqu'on enferme un fou il se peut très bien — quoique cela ne soit pas nécessaire — que l'on accomplisse un acte de préservation ou de défense plutôt qu'un acte de sanction, et l'un et l'autre ne diffèrent d'ailleurs que par des degrés. Cela arrivera même plus souvent que s'il s'agit d'un homme sain, puisque la responsabilité de l'ensemble de la personne est en général très affaiblie sinon détruite. Le critérium est d'ailleurs le même : plus la force et la coordination des désirs à réprimer sera grande, plus la mesure prise dans son ensemble sera juste, plus au contraire les bons sentiments et les idées saines, qui subsistent encore et rendent l'individu adapté à la vie sociale, seront restés forts et bien coordonnés, plus la mesure prise perd le caractère de la sanction et prend celui de la préservation. Ceci arrive, semble-t-il, dans le cas, par exemple, des malades qui craignant qu'une impulsion morbide ne prenne trop de force vont eux-mêmes demander à être enfermés temporairement.

1. Sans doute on peut admettre que dans certains cas — qu'il y aurait à préciser — l'accroissement du mal peut être considéré comme la punition du mal. Mais ce qui est injuste et immoral c'est que ce genre de sanction soit appliqué par la société sans discernement suffisant.

§ 7. — Les nécessités sociales et les préjugés qui font passer la rapidité avant la précision et la quantité avant la qualité ont déterminé la formation des deux grandes classes des normaux et des aliénés, des responsables et des irresponsables. Les uns pourraient être légalement punis, les autres ne sont passibles que de remèdes, et d'internement non dans une prison, mais dans un asile. Ces distinctions n'ont pas d'importance scientifique. Il est d'ailleurs assez naturel que l'on n'ait pas voulu frapper des aliénés de peines impliquant une responsabilité complète et portant sur l'ensemble de la personne. « La loi, dit M. Parant, a déclaré que les aliénés échappaient complètement à son action répressive. La morale naturelle est d'accord en cela avec la loi. Les faits confirment les principes établis par l'une et par l'autre. Nous devons, nous, médecins, nous en rapporter à la loi, à la morale naturelle et surtout aux faits »; et il ajoute : « La persistance partielle de la raison dans la folie n'implique nullement une responsabilité partielle correspondante [1]. »

S'il s'agissait de la responsabilité en général on pourrait discuter sur ce dernier point, car si l'on peut accorder que la persistance partielle de la raison n'implique pas toujours une responsabilité partielle correspondante, on doit croire que la disparition partielle de la raison n'implique pas non plus toujours une complète irresponsabilité. Il me paraît difficile d'ailleurs d'établir en ceci des règles générales. Comme le dit M. Parant, comme le pensent beaucoup d'aliénistes, « dans la presque totalité des cas, il est impossible de dire que tel fait accompli par un aliéné est réellement étranger à la « sphère du délire », c'est-à-dire à notre point de vue, d'apprécier le degré de coordination des diverses tendances entre elles et le rapport de l'acte commis avec telle ou telle de ces tendances ou avec leur ensemble. Cette ignorance jointe aux considérations générales tirées de l'incohérence ordinaire et de la diminution corrélative de la responsabilité permet de décider *pratiquement* l'irresponsabilité des aliénés au point de vue de la sanction pénale. Encore est-il peut-être dangereux et immoral d'apprendre aux gens dans quelles conditions ils seront considérés comme irresponsables. Mais la responsabilité devant les tribunaux n'est pas toute la responsabilité, la sanction pénale n'est pas la seule sanction et l'on peut très bien, comme nous l'avons vu, attribuer parfois avec les réserves que j'ai indiquées, aux actes de l'aliéné une véritable valeur morale dont l'aliéné est responsable, ou dont quelques-uns de ses éléments psychiques sont responsables, et en faire l'occasion de certaines sanctions. On a beaucoup discuté sur

1. Parant, *ouv. cité*, p. 408, 409.

la responsabilité partielle, telle que certains médecins l'avaient présentée avec une précision insuffisante. J'ai tâché de montrer ailleurs qu'il y a bien une responsabilité partielle dont le sens est très net, il y a de même des sanctions partielles. La raison dans la folie telle que M. Parant l'a étudiée nous a permis d'en trouver certains exemples; la folie dans la raison, sans doute plus fréquente encore et que chacun a pu fréquemment observer, nous en donnerait bien d'autres.

Bien entendu, dans ce qui précède nous avons supposé que la folie et l'aliénation impliquaient un grand affaiblissement de la coordination psychique. Il faudrait parler tout autrement si l'on voulait faire entrer dans la classe des fous les êtres pervertis chez qui la coordination mentale est très bonne en elle-même, mais dont l'orientation est anormale, complètement anti-sociale. En ce cas, au contraire, la responsabilité est complète. Le manque de sentiments humains, altruistes, désintéressés, n'est pas une circonstance atténuante, et ne doit pas affaiblir la responsabilité ni la sanction, au contraire. S'il y a un cas où il soit juste d'appliquer la sanction pénale à la personnalité tout entière c'est bien celui où la personnalité entière est mauvaise. La peine de mort ne saurait être plus justement prononcée que contre quelques criminels dont on voudrait parfois faire des types d'irresponsables.

§ 8. — Si nous tâchons de condenser dans des formules les principales conclusions qui ressortent jusqu'ici de cette étude, nous aurons les lois qui suivent :

1. La sanction morale est constituée par les conséquences des actes d'un individu, en tant que ces conséquences affectent soit l'individu lui-même, si l'ensemble de la personnalité est responsable, soit les tendances qui ont déterminé ces actes, et aussi en tant que ces conséquences sont, volontairement ou non, coordonnées et agencées de manière à amener une systématisation supérieure de l'ensemble dont un élément subit la sanction.

2. Le seul but et la seule raison d'être de la punition ou de la récompense, l'élément essentiel de la sanction, c'est l'élimination ou l'arrêt du mal, la persistance ou le développement du bien. Le plaisir et la douleur sont des signes de la sanction, plutôt que la sanction elle-même, encore ne répondent-ils pas exactement à la proportion du bien et du mal qu'il faut encourager ou punir. Ces états sont d'ailleurs, dans tous les cas, des symptômes d'une organisation qui se fait ou qui se défait, mais non d'une organisation faite. Dans l'hypothèse d'une systématisation parfaite, la sanction ne serait plus accompagnée de

plaisir ni de douleur, elle consisterait simplement dans la conservation de l'organisation.

3. La sanction morale devant porter sur l'agent responsable, devra s'appliquer, selon les cas, soit à l'ensemble de la personne, soit à des éléments de l'individu. Comme il y a toujours quelque solidarité entre les diverses parties d'une personne morale, on ne pourra dans la plupart des cas atteindre l'élément responsable qu'en agissant sur l'individu ou sur un autre élément. Plus l'élément à atteindre sera systématiquement associé à l'individu, plus la sanction exercée sur l'individu aura pour effet de coordonner les éléments du moi et de leur faire exercer à leur tour leur influence combinée sur l'élément responsable, plus la récompense ou la punition de l'individu seront justes et auront le caractère d'une sanction morale. Au contraire, moins l'élément à atteindre sera systématiquement associé à la personnalité, moins l'ensemble de la personnalité aura d'influence sur lui, moins aussi la récompense ou la punition seront justes. Elles perdront proportionnellement le caractère de sanction morale pour prendre celui d'un acte de préservation sociale, c'est-à-dire qu'elles serviront plutôt à éviter des injustices futures qu'elles ne seront en elles-mêmes un acte de justice.

4. La coordination complète et l'incoordination absolue des éléments psychiques étant des cas purement théoriques, toute sanction qui atteint l'ensemble de la personnalité n'est jamais fait ni tout à fait juste ni tout à fait injuste.

5. Les règles générales de la sanction, comme celles de la responsabilité, s'appliquent aux malades, aux aliénés comme aux hommes sains. En tant que quelques parties de leur esprit, quelques tendances peuvent offrir encore quelque coordination, elles peuvent être l'objet d'une sanction morale. On peut admettre toutefois que pour la grande majorité des cas la sanction ne doit pas s'appliquer en ce cas à l'ensemble de la personnalité et que par suite il n'y ait pas lieu de faire intervenir les tribunaux. Les mesures à prendre en ce cas ont le caractère d'un acte de préservation ou de défense, elles sont une injustice destinée à en éviter de pires, et il est à remarquer que, sinon pour la personne enfermée, au moins pour l'opinion publique, l'internement dans un asile atteint autrement et moins que l'incarcération la personnalité même. La sanction, devant se régler d'après la responsabilité et la coordination, doit s'appliquer dans toute sa rigueur aux criminels à qui l'on ne donnerait le nom d'aliénés qu'à cause de l'absence en eux des sentiments altruistes ou moraux, si d'ailleurs la coordination de leurs actes et de leurs sentiments est rigoureuse et persistante.

(*La fin prochainement.*) F. PAULHAN.

REVUE CRITIQUE

DEUX NOUVEAUX HISTORIENS DE DESCARTES

Descartes depuis un certain temps a eu de nouveaux critiques et historiens, parmi lesquels M. Brunetière dans ses *Études cartésiennes* et, plus récemment, M. Fouillée dans son *Descartes* de la collection des notices sur les grands écrivains français de la maison Hachette. Il m'a semblé apercevoir, chez l'un et chez l'autre, plus d'une erreur soit sur l'histoire soit sur l'interprétation de la philosophie de Descartes. Je ne me hasarderais pas à contredire M. Brunetière là où il est un maître, c'est-à-dire en fait de critique littéraire ; mais je serai plus hardi en ce qui regarde l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie cartésienne, à l'étude de laquelle j'ai consacré un certain nombre d'années de ma vie.

J'ai d'abord été surpris de ces trois ou quatre thèses, identité de l'être et de la pensée, objectivité de la science, toute-puissance de la science, dans lesquelles il fait consister l'essence de la philosophie de Descartes. Sans doute Descartes a identifié au dedans de nous l'être et la pensée, mais je ne vois pas qu'il ait étendu cette identité hors de nous, à l'univers entier, à l'être et à la pensée en général. Descartes n'est pas Hegel. M. Brunetière n'explique pas en quoi consiste précisément cette objectivité de la science qui, d'après lui, serait un autre caractère propre de sa philosophie. Quant à la toute-puissance de la science et au progrès à l'infini, l'honneur en revient tout autant à Bacon qui a devancé Descartes. Par contre il omet à peu près ce que tous, aussi bien les partisans que les adversaires, avaient cru y voir, et ce qui avait fait le principal objet de toutes les polémiques, comme le doute méthodique, le critérium de l'évidence, la distinction de l'âme et du corps, les preuves de l'existence de la matière et de Dieu, l'automatisme, etc. Tous donc se sont-ils trompés depuis Arnauld, Fénelon, Bossuet, Malebranche jusqu'à Victor Cousin sur l'essence vraie du cartésianisme et fallait-il qu'un

critique littéraire, quelque éminent qu'il soit, vînt aujourd'hui nous la révéler pour la première fois?

Mais, sans vouloir m'engager plus avant avec M. Brunetière dans des discussions de pure philosophie, je me bornerai à relever quelques assertions historiques que ne peut laisser passer sans les contredire un ancien historien du cartésianisme.

Selon M. Brunetière, Descartes ne serait qu'un médiocre écrivain; le *Discours de la méthode* aurait été peu lu et les cartésiens auraient été peu nombreux pendant le cours du XVIIe siècle.

Sur tous ces divers points, je puis opposer à M. Brunetière, non pas mon témoignage, ce qui serait insuffisant, mais d'autres plus autorisés que le mien. « Le style en est-il, comme il le dit, long, traînant, sans relief ni couleur, sans creux et sans ombres, toujours éclairé de la même lumière, n'ayant aucune des qualités qui attirent l'attention? » Je ne suis pas bien sûr d'y avoir vu, en effet, beaucoup de creux ou beaucoup d'ombres, mais assurément j'y ai cru voir du relief, des couleurs, des images et plus d'une de ces qualités qui attirent l'attention. Combien d'autres les y ont vues, non seulement parmi ses admirateurs et ses disciples, mais parmi ses adversaires, non seulement au XVIIe et au XVIIIe siècle, mais de nos jours, parmi les écrivains et les critiques les plus autorisés, à l'exception de M. Brunetière.

Sorbière, par exemple, un adversaire de Descartes, déclare n'avoir jamais rien vu dans aucune langue, ni jamais rien lu dans notre langue de plus beau, de plus charmant, de plus pressé. Pellisson est du même avis que Sorbière. « Sa *Méthode*, dit-il, si bien écrite, dont j'ai été amoureux dans mon enfance, me paraît encore aujourd'hui un chef-d'œuvre de jugement et de bon sens. »

M. Brunetière ne trouve rien que de terne et de traînant dans le style de Descartes. Mais Voltaire y voit autre chose. « Descartes, dit-il, était né avec une imagination brillante et forte, qui en fit un homme singulier dans sa vie privée comme dans sa manière de raisonner. Cette imagination ne peut se cacher même dans ses ouvrages philosophiques où l'on voit à tout moment des comparaisons ingénieuses et brillantes [1]. » D'Aguesseau aussi a vu et admiré les images de ce grand style. « Jamais homme, selon lui, n'a su former un tissu plus ingénieux de pensées. »

Faut-il de nos jours citer l'hommage rendu par Nisard à Descartes écrivain? J'ai peur que notre critique n'en tienne pas grand compte. Quant au jugement de Cousin, je me garderai bien de le rapporter. Cousin ne compte pour rien ni comme écrivain ni comme penseur parmi les beaux esprits de la génération actuelle. M. Brunetière, de même d'ailleurs que M. Fouillée, semble l'avoir en bien médiocre estime. Il lui reproche d'avoir infesté, ce sont ses expressions, la littérature française de nombreuses erreurs, parmi lesquelles il place

1. Lettre 14 sur les Anglais.

au premier rang l'influence exercée par Descartes. Je constate qu'aucun de ceux qui tout récemment après lui, comme avant lui, ont écrit sur Descartes n'est de son avis. M. Fouillée n'admire pas moins Descartes comme écrivain que comme philosophe. Selon M. Joseph Bertrand, dans un article récent du *Journal des Savants*, « jamais la langue française ne s'est montrée si vigoureuse et si claire ».

Si M. Brunetière a mal jugé Descartes comme écrivain, il n'a pas mieux apprécié l'influence exercée par sa philosophie au XVIIe et au XVIIIe siècle. Contrairement à tous les témoignages, lui cependant qui aime tant, dit-il, à s'appuyer sur les témoignages, il affirme que Descartes a été peu lu au XVIIe siècle et que les cartésiens n'ont été nombreux qu'au XVIIIe siècle. Je veux bien qu'il y ait quelque exagération dans ce que dit le médecin Pierre Borel, un de ses premiers biographes, « à peine Descartes mort, il n'était pas plus possible de compter le nombre de ses disciples que celui des étoiles du ciel ou des sables de la mer ». Mais il n'en demeure pas moins certain qu'ils furent en nombre fort considérable avant la fin du XVIIe siècle. Quelle longue liste je pourrais faire de tous les grands et tous les petits cartésiens du XVIIe siècle et de tous les ouvrages cartésiens qui datent de cette première période! Notez que la plupart de ces ouvrages, grâce à l'influence du maître, sont en français et non en latin pour les doctes, et que les auteurs visent à les mettre à la portée des gens du monde. Ce sont des manuels, des abrégés, des dialogues ou entretiens où ils cherchent non seulement la clarté, mais même l'agrément. Quelle meilleure preuve de la rapide propagation de la philosophie de Descartes? Ils étaient déjà bien nombreux ces amis et admirateurs qui, quelques années après sa mort, firent revenir ses restes de Stockholm à Paris et lui célébrèrent des funérailles à Saint-Etienne-du-Mont avec un si grand concours que la Cour en prit ombrage et, qu'au milieu même de la cérémonie, arriva l'ordre de ne pas prononcer l'oraison funèbre qui était annoncée.

A partir de cette grande manifestation cartésienne, où n'y a-t-il pas des cartésiens pendant le XVIIe siècle? Je les vois partout dans les sociétés savantes, dans la magistrature, dans les ordres religieux, dans le monde et même à la Cour parmi les grands seigneurs. « Dès la publication des *Méditations métaphysiques*, dit Baillet, Descartes fut la matière de toutes les conversations savantes du royaume à Paris et en province. » Au fond de la Bretagne, Mme de Sévigné assiste dans son salon à des discussions cartésiennes qu'elle raconte à sa fille, cette cartésienne convaincue. Il en est de même chez Mme de Sablé et à la petite cour de Sceaux, chez la duchesse du Maine

Il y avait même des conférenciers, des missionnaires de cartésianisme, qui faisaient des conférences ou cours publics à Paris et en province. Tel fut Rohault, le gendre de Clerselier, qui à Paris, tous les mercredis, exposait la nouvelle philosophie dans des conférences

publiques. « On y voyait accourir, nous dit Clerselier, des auditeurs de toutes les qualités et de toutes les conditions, des prélats, des abbés, des courtisans, des médecins, des philosophes, des écoliers, des régents, des provinciaux, des étrangers et des dames qui étaient placées au premier rang [1]. » Un autre conférencier cartésien non moins zélé fut Régis, élève et successeur de Rohault. La société cartésienne de Paris l'envoya d'abord faire des conférences à Toulouse. « Le succès fut si grand, dit Fontenelle dans son *Éloge*, que MM. de Toulouse lui firent une pension sur leur Hôtel de Ville, événement presque incroyable dans nos mœurs et qui rappelle l'ancienne Grèce. » De retour à Paris, Régis continua avec le même succès les conférences de Rohault. Tel était l'empressement du public qu'il fallait y retenir sa place longtemps à l'avance, tout comme aux conférences que faisait, il y a un an, M. Brunetière à l'Odéon. L'éclat même de ces leçons leur fut fatal, et l'archevêque de Paris l'invita à les suspendre.

D'un autre côté, la persécution ou, pour ne rien exagérer, les défiances, les prohibitions, les censures et arrêts, les vexations dont la nouvelle philosophie fut alors l'objet, de la part de la congrégation de l'*Index*, du conseil du roi, de l'Université de Paris, des chefs d'ordres religieux, n'attestent-ils pas encore mieux peut-être les progrès faits par le cartésianisme pendant cette période de cinquante ans où, selon M. Brunetière, auraient été si rares les disciples de Descartes et les lecteurs du *Discours de la Méthode*? Pour plus de détails et plus de témoignages, pour le tableau plus complet du cartésianisme au XVIIe siècle, je me permets de renvoyer à mon *Histoire de la philosophie cartésienne*. M. Brunetière y trouvera, je crois, de quoi achever de le convaincre.

Il nous avertit qu'il est plus curieux encore de savoir ce que les contemporains ont pensé de Descartes que ce qu'a pensé Descartes de lui-même. Comment, étant doué de curiosité, a-t-il pu dire qu'à peine son empreinte est visible sur les plus grands écrivains du siècle? Je crois au contraire avoir bien prouvé, et M. Fouillée est ici d'accord avec moi, que, sous une forme ou sous une autre, sinon par l'adhésion complète et expresse à toutes ses doctrines, au moins par le reflet de quelques-unes, par l'esprit, par la méthode, tout au moins par l'admiration pour son génie, il n'en est aucun sur lequel cette empreinte ne soit plus ou moins profondément marquée.

M. Krantz, dans son *Esthétique de Descartes*, a cru découvrir les traces de Descartes dans toutes les vers de l'*Art poétique* de Boileau et jusque dans la théorie des trois unités; c'est un excès dont il a été justement repris par M. Brunetière et, longtemps avant, par moi-même. Mais si Descartes n'est pour rien dans bon nombre de détails et de préceptes particuliers, n'est-il pour rien dans l'esprit général du poème? Boileau, partisan des anciens en littérature, est partisan déclaré

1. Préface du deuxième volume des lettres de Descartes publiées par Clerselier.

des modernes dans les sciences et dans la philosophie. N'est-il pas l'auteur de l'*Arrêt burlesque*, cette spirituelle satire des adversaires de Descartes, qui arrêta, dit-on, le Parlement sur le point de prononcer un arrêt beaucoup plus sérieux? Qui plus que La Fontaine, bien que fort peu partisan de l'automatisme, a admiré Descartes,

> Ce mortel dont on eût fait un dieu
> Chez les païens.

L'admiration est-elle moindre dans ces deux lignes de La Bruyère : « Que deviendront les Fauconnet? Iront-ils aussi loin dans la postérité que Descartes né en France et mort en Suède? » Non seulement c'est un admirateur, mais c'est un disciple de Descartes dans tout son chapitre *des Esprits forts*.

Bossuet, d'après les Mémoires de l'abbé Ledieu, mettait le *Discours de la Méthode* au-dessus de tous les ouvrages du siècle, et il était lui-même profondément empreint de cartésianisme. Malgré des emprunts à saint Augustin et à saint Thomas, à Aristote lui-même, la *Connaissance de Dieu et de soi-même* (essentiellement cartésien) est toute pénétrée de la philosophie de Descartes. M. Fouillée le constate, comme moi, contre M. Brunetière.

Il est vrai que dans une lettre célèbre, Bossuet s'alarme pour la religion des conséquences des principes de Descartes, mais il a bien soin d'ajouter qu'il s'agit de ces principes *mal entendus*. Ne s'est-il pas d'ailleurs entouré de cartésiens pour l'éducation du Dauphin? Et Fénelon? Qu'est-ce que la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*, sinon le plus beau développement, dramatique et lyrique en quelque sorte, du doute méthodique, de la victoire décisive remportée sur tout scepticisme et de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons?

Enfin cette grande littérature du XVIIe siècle, en opposition au scepticisme et au libertinage du XVIe siècle, est toute pénétrée de spiritualisme. « Telle a été l'influence de Descartes au XVIIe siècle et tels ont été les fruits de sa philosophie. » Ce n'est pas moi qui le dis ; c'est Arnauld, c'est Bossuet, sinon les plus grands philosophes, au moins les plus grands théologiens du siècle. « On doit, dit Arnauld, regarder comme un effet particulier de la Providence qu'elle ait suscité Descartes pour arrêter la pente effroyable que beaucoup de personnes de ces derniers temps semblent avoir à l'irréligion et au libertinage par un moyen proportionné. » Il lui semble qu'après la lecture des *Méditations*, il n'y a point de libertin qui ait l'esprit juste qui puisse demeurer persuadé que l'âme meure avec le corps.

Quant à M. Brunetière, il est d'un avis tout opposé. Loin d'arrêter le libertinage, le cartésianisme l'aurait favorisé, par cela seul qu'il a mis à l'écart les vérités de la foi. Il lui plaît, comme aux plus malveillants de ses adversaires de chez les Jésuites, d'y voir une preuve, non pas de sagesse et de respect, mais d'indifférence, sinon même de

mépris. Ceux-là seulement, dit-il, ont été de vrais cartésiens dont l'auteur du *Theologico-politicus* a été l'interprète.

Si M. Brunetière se trompe en affirmant le peu d'influence de Descartes au XVIIe siècle, il ne se trompe pas moins sur la cause qu'il en donne. D'où vient que pendant cinquante ans les progrès du cartésianisme auraient été ainsi arrêtés, malgré, dit-il, sa sève de nouveauté, malgré l'impression faite tout d'abord sur tous les esprits, malgré la fécondité et la grandeur des principes, malgré des disciples dévoués? Il se vante d'en avoir le premier connu la cause; en effet je crois bien que personne avant lui ne s'en était avisé, tant elle est manifestement contraire à toute l'histoire. Ce ne serait pas l'opposition de la vieille École, ni l'Université, ni les censures et les prohibitions de l'État et de l'Église, ni même les jésuites, mais l'opposition des jansénistes qui ont déclaré à la philosophie de Descartes une grande guerre où ils ont été d'abord vainqueurs.

Tous ceux qui jusqu'à présent s'étaient occupés des controverses philosophiques et religieuses de ce temps avaient cru le contraire. Ils avaient vu les cartésiens et les jansénites, enveloppés dans une même disgrâce de la part de l'Église et de l'État et objet d'une persécution commune, se rapprocher les uns des autres pour se défendre contre les mêmes adversaires. Quel démenti ici encore M. Brunetière ne reçoit-il pas de ces témoignages contemporains auxquels il a l'imprudence d'en appeler?

« Quarante ans, dit le Père Tabaraud de l'Oratoire, de persécution contre le jansénisme et le cartésianisme confondus dans un même anathème n'ont pu faire oublier aux disciples de Bérulle cette philosophie que leur père leur avait recommandée [1]. » Voilà la vérité. Cette union avait d'ailleurs lieu partout, en Belgique comme en France « Vous n'ignorez pas, écrit Richard Simon, avec quelle chaleur les théologiens de Flandre, amis ou disciples de Jansénius, se sont déclarés en faveur de Descartes contre Aristote et ses partisans [2]. » On peut s'en assurer encore davantage en consultant la savante *Histoire du Cartésianisme en Belgique* par l'abbé Monchamp. N'était-on pas cartésien et janséniste à la fois à Port-Royal, cette citadelle du jansénisme? On y était cartésien, y compris l'automatisme. D'après les mémoires de Fontaine, les pieux solitaires employaient leur récréations à des discussions et des expériences cartésiennes, et même à des vivisections dont ils ne se faisaient aucun scrupule, croyant que les bêtes sont des bêtes-machines sur la foi de Descartes. D'ailleurs Arnauld, un des premiers et des plus grands cartésiens en même temps qu'un chef du jansénisme, n'était-il pas un des maîtres du Port-Royal? Jurieu lui a même reproché d'être encore plus attaché à la foi cartésienne qu'au christianisme lui-même.

1. *Biographie universelle*, article BÉRULLE.
2. *Bibliothèque critique*, quatrième volume, lettre 12.

Mais Arnauld n'est pas une autorité pour M. Brunetière, encore plus dédaigneux pour lui que pour Cousin. Il le rejette parmi les écrivains « du deuxième ou troisième ordre qui n'ont jamais eu qu'un fantôme d'existence littéraire ». Que de pages cependant où il s'élève jusqu'à l'éloquence dans ses apologies de Descartes, de la philosophie et de la raison! Bossuet ne l'a-t-il pas loué d'être « un puissant et solide réfutateur, dialecticien du premier ordre ». M. Brunetière n'en prend pas moins en pitié « la naïveté doctrinale dont il aurait fait preuve en s'inscrivant des premiers parmi les fauteurs de Descartes ». Pas un jésuite du XVIIe siècle n'a si dédaigneusement traité ce ferme et noble caractère, ce grand défenseur de la philosophie et de la foi et de la plus austère morale pour lesquelles il a bravé l'exil, la prison et Louis XIV lui-même.

A l'Oratoire, non moins nombreux étaient les Pères soupçonnés d'être à la fois jansénistes et cartésiens. Lorsqu'en 1678 les supérieurs de la congrégation furent contraints de proscrire le cartésianisme de même que le jansénisme, il y eut une protestation des membres de la congrégation où il était dit : « Si le cartésianisme est une peste, nous sommes plus de deux cents qui en sommes infectés [1] ». Enfin M. Brunetière ne connait-il pas ce mot de Mme de Sévigné à propos du Père Le Bossu : « cartésien et janséniste, c'est tout un »?

La communauté de persécution n'était pas d'ailleurs le seul lien qui rattachait entre eux les jansénistes et les cartésiens. Il y avait aussi un lien doctrinal dont il n'a pas tenu compte et par où la philosophie de Descartes, plus que toute autre doctrine philosophique, devait plaire aux disciples de Jansénius. Descartes, et surtout ses disciples, avaient une tendance à anéantir l'homme sous la main de Dieu, à faire de Dieu la seule cause efficiente, le seul acteur, tendance qui aboutit aux causes occasionnelles de Malebranche [1]. De leur côté les jansénistes étaient les partisans et les défenseurs de cette grâce efficace qui opère tout en nous et même sans nous. Un des plus célèbres d'entre eux, le Père Boursier, a mis cette affinité en pleine lumière dans un livre qui fit quelque bruit en son temps : *l'Action de Dieu sur les créatures.*

Quoi qu'il en soit, il est certain que non seulement le jansénisme n'a pas fait opposition au cartésianisme, mais qu'il lui a donné la main, et que les disciples de Descartes et de Jansénius en France et en Belgique ont fait cause commune contre un ennemi commun.

Pas davantage accorderons-nous à M. Brunetière que le cartésianisme, après avoir été tenu en échec au XVIIe siècle et éclipsé par le jansénisme, a pris pour ainsi dire sa revanche après la destruction de Port-Royal, et que le XVIIIe siècle a été pour lui une époque de renaissance. Ce n'est pas de renaissance, à notre avis, mais de déclin qu'il faut dire.

1. Cité par le Père Daniel dans son *Voyage du monde de Descartes*.

Nous en croirons plutôt Mairan, un des derniers et des plus distingués défenseurs des tourbillons, qui disait à l'Académie des sciences en 1741 : « Il est vrai que le cartésianisme n'est plus interdit aujourd'hui ni persécuté comme autrefois; il est souffert, peut-être même est-il protégé, peut-être même importe-t-il qu'il le soit à certains égards, mais il a vieilli, il a perdu les grâces que lui donnait une persécution, plus piquantes encore que celles de la jeunesse [1]. »

Sans doute le cartésianisme n'est pas mort au XVIIIe siècle. Les cartésiens n'y ont pas manqué, et j'ai moi-même contribué à en remettre quelques-uns en lumière. Il a pénétré dans les universités et les collèges, mais il ne règne plus dans les académies et dans le monde. Par un changement singulier de fortune, il est devenu le protégé de cette même Sorbonne qui lui avait été si hostile dans les commencements. La voilà qui maintenant intervient en faveur des idées innées, dans l'affaire de l'abbé de Prades. Mais le cartésianisme n'a plus la faveur ni des savants ni des philosophes. Grâce à Voltaire et à l'Encyclopédie, Bacon, Newton, Locke ont pris la place de Descartes. Confinée dans les collèges, bien vue du pouvoir, c'est désormais une vieille philosophie, qui apparaît à la plupart des esprits comme un obstacle non moins grand au progrès des idées qu'autrefois la philosophie scolastique.

Par quelle illusion M. Brunetière fait-il honneur à Descartes d'une révolution dirigée, sinon tout entière, au moins pour la plus grande part, contre son esprit, sa méthode et ses doctrines? Il est bien obligé d'avouer que le cartésianisme qui triomphe au XVIIIe siècle est un cartésianisme d'une nouvelle espèce, « dégagé, dit-il, du système particulier qui l'enveloppait ». Je ne comprends pas bien, je l'avoue, ce qu'est un système de philosophie dégagé du système particulier qui l'enveloppe et je ne vois pas trop ce qu'il en reste.

M. Brunetière cherche cependant à nous l'expliquer. Ce qui est resté du cartésianisme, ce sont ses idées fondamentales qui, débarrassées enfin de la gêne et de l'opposition du jansénisme, non seulement renaissent, mais perdant, dit-il, conscience de leur propre origine, prennent celle de leur puissance et de leur fécondité. Ces idées sont les idées du progrès à l'infini, de la toute-puissance de la science et de la raison qui triomphent au XVIIIe siècle. A coup sûr le cartésianisme a contribué, sinon à les mettre au monde, car elles sont plus anciennes que lui, au moins à les répandre et à les développer. Mais sont-elles son essence même et lui appartiennent-elles en propre? Combien qui pourraient réclamer! Les disciples de Gassendi, Bayle, Voltaire, Locke, Rousseau, Diderot, tous les philosophes et libres penseurs du temps, de n'importe quelle école. Ce sont les idées du siècle et non, à proprement parler, celles de Descartes.

Malgré M. Brunetière, nous continuerons à croire, comme tous

1. Éloge de Privat de Molière.

l'ont cru jusqu'à présent, que Descartes n'est point un médiocre écrivain, que son *Discours de la Méthode* a été beaucoup lu et qu'il y a eu beaucoup de Cartésiens dès le XVIIe siècle, que les jansénistes ont été leurs alliés et non leurs adversaires, et que le XVIIIe, loin d'être l'époque du triomphe du cartésianisme, a été celle de son déclin, éclipsé qu'il a été par une nouvelle philosophie, justement appelée la philosophie du XVIIIe siècle.

M. Fouillée n'est pas tombé dans ces erreurs historiques, il n'a pas méconnu l'influence de Descartes sur tout le XVIIe siècle, il n'a pas pris sa période de décadence pour celle de son triomphe. Où nous avons des réserves à faire contre son *Descartes*, et où nous n'avons pas été sans éprouver plus d'un étonnement, c'est au sujet de l'interprétation toute nouvelle qu'il donne à certaines parties de sa philosophie. Lui aussi, il semble bien persuadé que personne jusqu'à présent ne l'a bien comprise, et surtout Cousin, dont il semble faire aussi peu de cas que M. Brunetière lui-même. Mais parmi les divers reproches qu'il lui adresse, je ne m'attendais guère à celui d'avoir interrompu la tradition cartésienne. « Cousin, dit-il, n'avait pas besoin de renouer la tradition cartésienne, qui ne fut jamais interrompue, sinon quelque peu par lui-même. » Quoi donc! n'avait-elle pas été interrompue à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe, et n'est-ce pas Cousin qui l'a renouée soit par sa doctrine spiritualiste et ses propres travaux, soit par ceux qu'il a suscités?

Pour être un historien exact, M. Fouillée aurait besoin de savoir contenir davantage sa verve et sa vigueur métaphysique et de ne pas laisser mêler ses propres idées, quelquefois un peu confuses, à des doctrines qu'il a la prétention d'exposer avec fidélité. Cette tendance à mettre du sien dans l'exposition des idées des autres avait été déjà quelque peu remarquée dans son beau mémoire sur Socrate; mais elle est plus sensible dans ce petit volume où il embrasse et juge Descartes tout entier, sa vie, sa physique, sa métaphysique, son école et son influence.

De la vie de Descartes il ne dit rien qui ne soit partout, à l'exception cependant d'un seul point. On sait tous le mépris de Descartes pour l'étude des langues. N'a-t-il pas dit : « il n'est pas plus du devoir d'un honnête homme de savoir le grec et le latin que le suisse ou le bas breton[1]? » Or, selon M. Fouillée, Descartes aurait étudié l'hébreu pendant six mois pour pénétrer le sens vrai de la Genèse de Moïse. Baillet, tout au contraire, raconte qu'étant allé faire visite à Utrecht à la célèbre Mlle Schurmann, et l'ayant trouvée livrée à son étude favorite, qui était le texte hébreu de l'Écriture sainte, il s'étonna de ce qu'une personne de ce mérite donnât tant de temps à une étude de si peu d'importance, ce dont la savante demoiselle fut fort scandalisée. Comment concilier cela avec l'assertion de M. Fouillée?

1. *Recherche de la vérité par la lumière naturelle.*

Il a de belles pages, des pages enthousiastes sur la grandeur, l'unité de ce monde de Descartes tout entier soumis aux lois universelles de la mécanique. Je n'ignore pas les sévères critiques dont cette partie du livre de M. Fouillée a été l'objet de la part de M. Joseph Bertrand [1], et je ne saurais entreprendre de la défendre contre un juge aussi compétent. Mais s'il a pu se tromper sur des détails, sur telle ou telle loi, sur la mathématique universelle, s'il a pu attribuer à Descartes ce que d'autres ont le droit de revendiquer; il ne s'est pas, je crois, trompé sur la grandeur, la vérité et la beauté de l'ensemble, ni sur le retour de la science moderne à la conception cosmologique de Descartes. Il a dit à tort, il est vrai, que Képler avait fait mouvoir les planètes dans des cercles autour du soleil, parce que le cercle est la plus belle des figures, mais je suis bien persuadé qu'il n'ignore nullement qu'il a finalement substitué des ellipses à cette plus belle des figures.

Je lui reprocherai de supposer trop souvent à Descartes des idées de derrière la tête. Quoi de plus arbitraire et quel tour facile pour faire dire à un auteur ce qu'il n'a pas dit et pour le faire penser à la façon d'un autre! Je trouve qu'il accumule bien des subtilités sur le *cogito ergo sum*. Évidemment le moi, ce moi qui est bien une substance pour Descartes, qui est, comme il l'a dit, *res cogitans*, *res cognoscens*, embarrasse fort M. Fouillée, ennemi déclaré de toutes les substances. Soit pour la langue, soit, ce qui est plus grave, pour les idées, on dirait qu'il prend à tâche de l'habiller plus ou moins à la mode moderne, c'est-à-dire à la sienne.

Je me bornerai d'ailleurs à relever et signaler certaines assertions qui m'ont paru particulièrement étranges, sans entrer dans la discussion qu'elles comportent. Non seulement M. Fouillée, qui voit et qui met l'évolution un peu partout, la découvre dans Descartes, mais il fait de Descartes le fondateur de l'évolutionnisme. Non content de nous montrer dans Descartes un précurseur de Darwin ou d'Herbert Spencer, il veut nous y faire voir, ce qui paraîtra encore plus extraordinaire, un précurseur de Schopenhauer.

Le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* lui semblent en effet une préparation au *Monde comme représentation et volonté*. La volonté essence de l'être, la primordialité attribuée à la volonté au sein de l'évolution, sont choses nullement cartésiennes, pas plus que l'identité du réel et du rationnel, malgré toutes les subtilités de la dialectique de M. Fouillée. Parfois, il est vrai, il ajoute que c'est sous certaines restrictions et réserves. Mais ces réserves et ces restrictions, il ne nous les fait pas connaître. Rien de plus contraire au vrai Descartes que ces rapprochements continuels avec la philosophie allemande où se complaît M. Fouillée.

Descartes s'est expliqué avec la plus grande rigueur et la plus grande clarté, au sujet de l'automatisme, qui se rattache à tous les

1. *Journal des savants*, juillet et août 1893.

principes de sa philosophie; je ne sais où M. Fouillée a découvert qu'il ne l'ait pas admis sans hésitation ni restriction. Cela est vrai de quelques disciples, non pas de Descartes lui-même.

Est-il plus exact d'attribuer à Descartes une tendance au mysticisme, en raison de quelques passages de la lettre sur l'amour à Chanut? A cette prétendue tendance mystique, s'opposent les règles de la morale par provision et les lettres à la princesse Élisabeth, remplies de tous ces préceptes de sagesse pratique beaucoup plus stoïciens que mystiques.

Il a vu encore, par une merveilleuse subtilité, bien d'autres choses dans Descartes qui n'y sont pas, mais que de choses aussi qui y sont n'a-t-il pas voulu voir parce qu'elles ne s'accordent pas avec ses propres idées! Que de rapprochements ingénieux mais forcés! Dans ce Descartes, accommodé à sa mode et à la mode allemande, j'ai peine à reconnaître le vrai Descartes, celui du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, tel que tous jusqu'à présent l'avaient compris, disciples et adversaires, critiques et historiens au XVIIe, au XVIIIe et au XIXe siècle.

Ces deux nouveaux historiens du cartésianisme si pleins de savoir, d'esprit et d'originalité, se sont sans doute laissé égarer par le désir de dire des choses nouvelles, même en un sujet où il n'y en avait peut-être pas beaucoup à dire. Qu'ils veuillent bien me pardonner cette espèce de prostestation contre leur nouveau Descartes transformé en un philosophe allemand, en un Hegel ou un Schopenhauer.

FRANCISQUE BOUILLIER,
de l'Institut.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J.-P. Durand (de Gros). Le merveilleux scientifique. 1 vol. in-8, 344 p., Paris, Félix Alcan, 1894.

Un livre de M. Durand (de Gros) sur le merveilleux scientifique doit attirer l'attention. Le nom de l'auteur, comme aussi son pseudonyme, J.-P. Philips, sont bien connus de tous ceux qui se sont occupés de psychologie et d'hypnotisme; son œuvre l'est peut-être moins. Il est bon que l'un des plus ardents propagateurs des nouvelles sciences nous rappelle ses titres, puisqu'on les a parfois oubliés et qu'on ne les a pas toujours appréciés à leur valeur. M. Durand ne s'attribue d'ailleurs aucune originalité quant à la production de nouveaux phénomènes. « J'ai hâte, écrit-il, de déclarer que, quant à moi, je n'élève aucune prétention à l'invention ou au perfectionnement d'aucun des procédés constituant l'art *fario-grimique* » (la suggestion et ses divers emplois); mais, continue-t-il, « je me targue de deux choses dont l'une au moins ne peut soulever de contestation. Jusqu'à présent je me suis flatté d'avoir gravé mon nom sur les tablettes d'airain de la nouvelle science : d'abord, en me faisant son premier champion dans l'Europe continentale, en combattant ses combats, à moi seul et contre tous pendant trente ans; ensuite, en lui donnant un corps, une synthèse, une constitution, au moyen d'une théorie hardiment originale et solidement scientifique. »

Sur le rôle de M. Durand comme propagateur des pratiques hypnotiques, je n'insisterai pas, ce rôle est connu et ne me paraît pas contesté. Je parlerai plus longuement des théories philosophiques sur les sciences occultes et la psychologie qu'il rappelle et qu'il développe dans son nouvel ouvrage.

Elles n'ont pas eu le succès qui leur était dû. Je ne veux pas dire par là qu'elles méritaient de triompher complètement, car, comme on le verra tout à l'heure, j'aurai des réserves et des objections à faire, mais elles méritaient au moins de fixer l'attention plus qu'elles ne l'ont fait, elles devaient être partiellement acceptées et, surtout, elles pouvaient devenir un sujet de discussions fécondes. Je n'en veux d'autre preuve que ce fait : qu'une partie de ces théories, remaniées, présentées sous une autre forme, a pu se faire admettre comme vraie par la plupart des psychologues, soit que les idées de M. Durand aient été retrouvées

d'une manière indépendante par d'autres chercheurs, ce qui s'est certainement produit, soit que par des lectures hâtives, par des comptes rendus, etc., il en ait filtré quelque chose chez des auteurs en qui des souvenirs méconnus auraient été le point de départ de théories différentes de celles de M. Durand, mais dont celles-ci ont été une des sources, soit enfin qu'on lui ait quelquefois emprunté, sans le nommer, des vues importantes.

Ce dernier fait n'est nullement invraisemblable. Aussi n'est-il pas étonnant que M. Durand crie au plagiat. Il attaque avec une vigueur soutenue quelques hommes connus fort avantageusement. Sans avoir à prendre parti dans ce débat, ce qui me serait d'ailleurs impossible dans la plupart des cas, faute d'éléments suffisants, je crois que M. Durand — sur la bonne foi duquel je n'ai aucun doute — s'est parfois laissé aller trop loin. Claude Bernard, par exemple, se voit qualifié de « faux grand homme » et de « faux bonhomme ». Faux bonhomme, je n'en sais rien, ne connaissant Claude Bernard que par ses œuvres, mais faux grand homme;... nous attendrons encore avant d'avoir des doutes sérieux sur ce point.

Laissons ces personnalités qui s'expliquent en partie par l'isolement immérité dans lequel a été trop longtemps laissé M. Durand. Cet isolement lui-même s'explique — en négligeant les causes déjà entrevues — par le caractère abstrait de ses conceptions, par la nouveauté de son langage, par la hardiesse de ses vues, enfin, par sa tendance toujours active à théoriser.

Une question de méthode, toujours débattue, mais à laquelle il faut toujours revenir, se pose en effet, à propos de ses travaux. Quelle part, dans la formation de nos connaissances, doit être faite à la philosophie? M. Durand fait cette part très large et très haute, et l'on comprend que le triomphe de l'expérimentalisme, ce triomphe qui a pu paraitre un moment si complet, et qui se maintiendra, je l'espère, dans certaines régions, ait été très défavorable à son œuvre.

Avouons que le goût de M. Durand pour la théorie l'empêche peut-être de reconnaitre suffisamment à son tour les bons résultats des recherches expérimentales. Il est assez sévère pour la nouvelle école d'hypnotisme. Il s'exprime ainsi sur son compte : « Le principal, sinon l'unique service rendu à la création d'une science du merveilleux par la nouvelle école qui s'est fondée spécialement pour cette grande tâche, reste celui d'avoir réconcilié l'opinion du monde savant, et consécutivement de tout le monde, avec cette entreprise qui était généralement regardée jusque-là comme la plus absurde des chimères. C'est là sans doute un grand pas de fait, une grande victoire remportée sur les préjugés classiques, mais cela ne constitue pas un progrès scientifique dans le sens strict du mot, c'est-à-dire une révélation de lois ou faits de la nature qui n'existât déjà, bien que méconnue des savants officiels. » Si cependant l'école de la Salpêtrière en précisant les expériences, en les multipliant, en en fixant mieux les conditions, a pu mettre hors de doute certains

phénomènes déjà connus, mais mêlés à beaucoup d'autres faits douteux — et je conviens qu'elle n'a pas sans doute retiré tout le bon grain et même qu'elle a laissé passer un peu d'ivraie — elle a bien fait faire à la science un progrès au sens où l'entend M. Durand. Et il me semble que ce fait est à peu près établi, comme aussi, d'ailleurs, que quelques-uns des travaux de l'école ont étendu plus avant nos connaissances des phénomènes. M. Durand lui-même, si je ne me trompe, le reconnaît un peu plus loin.

Je reprocherais volontiers à M. Durand, malgré le respect qu'il professe pour l'expérimentation, de n'avoir pas suffisamment — pour autant que son livre le fait connaître — l'amour du fait précis. J'aurais aimé, je l'avoue, trouver dans son livre des détails exacts, minutieux sur les faits encore mal établis que sa longue carrière de praticien de l'hypnotisme a dû lui montrer. Ils eussent été fort précieux, venant d'un expérimentateur avisé, dont l'esprit philosophique est indéniable et dont la loyauté n'est pas contestée. Mais M. Durand a trop, à mon gré, sacrifié les détails à l'ensemble. Çà et là on le voit faire allusion à des phénomènes sur lesquels on désirerait des renseignements nombreux, et passer sans insister. Par exemple, je vois mentionnée comme montrant une influence occulte la contagion du bâillement qui, nous dit l'auteur, « le plus souvent est de nature suggestive, c'est-à-dire imitative, mais qui parfois aussi a une cause tout autre. C'est ce qui a lieu quand le bâillement se communique entre personnes se tournant le dos et n'ayant aucune connaissance du petit phénomène respiratoire qui se produit chez leurs voisins, qui peuvent même ignorer jusqu'à ce voisinage. » Les objections se présentent vite et l'on aimerait savoir quelles circonstances ont permis de savoir à coup sûr qu'il n'y avait pas, en certains cas, une simple imitation. Deux pages plus loin, M. Durand cite ce fait « si remarquable, bien que peu remarqué des médecins, que lorsqu'une épidémie atteint une famille, ce ne sont pas seulement ceux de ses membres habitant actuellement le lieu contaminé qui pourront prendre le mal, mais aussi ceux qui résident dans les localités indemnes plus ou moins éloignées, et qui n'auront eu aucun contact direct ou indirect avec les premiers. J'ai eu sous les yeux des cas multiples et bien frappants de ce phénomène pour ce qui est de la fièvre typhoïde. » Pourquoi donc M. Durand ne nous les cite-t-il pas au long en nous montrant que les autres causes de contagion étaient impossibles ou invraisemblables? L'acquisition d'un tel fait eût été un vrai « progrès scientifique », alors même que le fait aurait été signalé déjà.

Ceci dit, et si je regrette l'absence de faits plus précis dans le livre de M. Durand, l'occultisme étant une matière sur laquelle on ne saurait encore théoriser comme si les phénomènes étaient connus et acceptés, je dois ajouter que je ne rejette nullement l'abondance des théories. Nos connaissances ne serviraient à rien si nous ne les comprenions pas, c'est-à-dire si nous ne tâchions d'en former des théories et des sys-

tèmes. Et je sais bien que ces théories seront souvent fausses et ces systèmes d'abord mal construits, mais il vaudrait mieux encore faire de la mauvaise philosophie que de n'en point faire, et de ces doctrines qui s'écroulent il reste souvent des éléments qui deviennent le noyau d'une doctrine nouvelle et plus vraie, que la première ébauche a contribué à former et à faire vivre. D'ailleurs l'expérimentalisme pur est à peu près impossible. Le « fait, sans aucun mélange de raisonnement », est un idéal insaisissable. Si donc nous devons théoriser plus ou moins, autant vaut-il nous en rendre compte, et cela pourra même nous servir à être plus prudent.

Examinons donc un peu les théories de M. Durand. Tout d'abord il donne une intéressante classification des faits qui relèvent de ce qu'il appelle « le merveilleux scientifique ». A vrai dire je ne vois pas très bien l'unité réelle qui relie tous ces faits, car notre ignorance, notre effarement ou notre incrédulité ne sauraient en tenir lieu. Mais comme ils sont tout de même unis dans nos préoccupations, et rapprochés, peut-être superficiellement, par ce caractère de merveilleux au moins apparent qui les a fait si longtemps bannir de la science, il faut féliciter notre auteur d'avoir essayé de les classer, d'en former des groupes distincts et dus à des causes différentes.

Quelle que soit « l'indigence relative de notre hypnotisme scientifique en productions et en procédés, il possède déjà néanmoins le principal, il est en possession des agents magistraux auxquels peuvent se rattacher et par lesquels peuvent s'expliquer tous les prodiges, et les plus divers d'aspect que nous offre la magie de toute dénomination, la magie sacrée et la magie profane, celle qui s'arroge le privilège de l'aide d'en haut, et celle qui en est réduite à se contenter d'un concours inférieur et plus ou moins décrié.

« Ces agents magistraux sont au nombre de trois, ils sont les trois grandes fontaines où puise l'art des prodiges, tantôt et le plus souvent en les faisant concourir à la fois aux mêmes œuvres, tantôt en ne les mettant à contribution que séparément. »

Les trois groupes de faits, ainsi rapportés à trois agents, sont passés en revue par M. Durand dans trois chapitres différents sous ces titres : le Mesmérisme, le Braidisme et le Fario-Grimisme.

Le Mesmérisme comprend tous les phénomènes qui relèvent d'une force mal connue à laquelle on a donné les noms de forces non définies, force ectéinique, force psychique, magnétisme animal, électricité animale, biomagnétisme. Ces phénomènes révèlent « un mode matériel à part, à la fois dynamique et plastique, dont la nécessité est attestée à la raison par tout un ordre de faits nouveaux, mais dont la loi nous est aussi peu connue jusqu'à présent que l'était encore celle de l'électricité il n'y a guère qu'un siècle ». D'après M. Durand, tous les corps de la nature, ou vivants ou inertes, possèdent ainsi « un rayonnement spécial qui est autre que la lumière, que la chaleur, que l'électricité et que

le magnétisme proprement dit, bien qu'il soit apparemment leur congénère ».

Les divers phénomènes d'« influence occulte » exercée par l'homme sur le monde, volontairement ou involontairement, et aussi par le monde sur l'homme se rattachent au Mesmérisme. Il faut y comprendre des faits très nombreux depuis certains cas de la contagion du bâillement, depuis l'impression d'angoisse ou de bien-être que nous feraient éprouver certaines personnes par leur seule présence et sans que cette présence soit connue de nous, depuis la baguette divinatoire et le pendule explorateur jusqu'aux communications de maladies à distance, jusqu'à la collation des dons surnaturels, don de guérir par l'imposition des mains, don des langues, don des miracles en général, jusqu'à la télépathie sous toutes ses formes. M. Durand n'hésite pas, en effet, à admettre que les fantômes télépathiques ne sont pas une hallucination plus ou moins véridique, il admet que, dans certains cas, et en particulier dans les apparitions de revenants, « la pensée impulsive paraît résider dans le fantôme lui-même, dont l'organisme « naturel », le corps proprement dit, n'est plus. Et il semble en être encore de même dans les apparitions des léthargiques, où le spectre pérégrinateur me fait l'effet d'emmener avec lui le centre psychique, l'esprit, le moi, et de ne laisser au logis qu'un amas d'organes temporairement vides de pensée et de vie. » Cette opinion me semble encore un peu trop aventureuse. L'admission même des phénomènes de télépathie implique nécessairement l'existence d'un intermédiaire inconnu entre des organismes éloignés et par là se peut rattacher au magnétisme animal, au mesmérisme, tandis que d'autre part elle se rattacherait à la suggestion habituelle que M. Durand étudie sous le nom d'idéoplastie. Elle n'implique pas également la croyance à la réalité des fantômes. J'ai dit ailleurs [1] comment on pourrait, à mon avis, expliquer — une fois admise la transmission de l'impression par un intermédiaire quelconque — la formation de l'image télépathique, d'après les lois connues de la psychologie. Les difficultés que cette hypothèse soulève, quoique sérieuses, me semblent moins graves que les inconvénients de l'hypothèse de M. Durand (de Gros), qui implique bien plus que l'existence de la force psychique ou mesmérique, mais aussi celle « d'un ordre physique et physiologique occulte qui formerait comme la contre-partie et comme l'envers — ou plutôt l'endroit, peut-être — de l'ordre physique et physiologique apparent, seul considéré jusqu'ici par la physique et la biologie positive, qui étaient à mille lieues de se douter qu'elles avaient encore des droits sur tout un autre domaine immense baignant dans le mystère de l'invisible ». Assurément je ne me refuserai pas à admettre l'existence de ce monde occulte, mais quand les faits qui s'y rapportent seront encore mieux établis et surtout quand l'interprétation en sera moins discutable.

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1892.

Après le mesmérisme M. Durand étudie le braidisme (hypotaxie ou fascination sensorielle). Le braidisme, la découverte propre de Braid consiste essentiellement dans la production, par un acte de vision et d'attention concentrées pendant un certain temps sur un point de mire, d'un état particulier physique et psychique qui rend l'homme particulièrement apte à subir l'action biomagnétique du mesmérisme et l'action mentale de la suggestion. Une excitation d'un sens autre que la vue peut d'ailleurs suppléer la première, pourvu que les conditions de l'attention soient conservées.

Reste à interpréter physiologiquement et psychologiquement les phénomènes du braidisme. M. Durand pense que la nature de ces faits, comme la nature des moyens employés pour les produire, indique une condition physique du cerveau qu'il appelle une « pléthore cérébrale nerveuse ». « Braid, dit-il, était arrivé à reconnaitre que l'acte d'expectation continue et exclusive avait pour effet de fixer et de concentrer l'attention. J'ai été plus loin, et j'en suis venu à me convaincre que la concentration de l'attention par la vision continue d'un point très circonscrit avait elle-même pour résultat prochain d'amener l'*inertie de la pensée*, et que de cet état d'inertie mentale résulte ensuite une sorte de congestion nerveuse de l'encéphale, produite par la rupture d'équilibre entre la génération de la force nerveuse et sa consommation qu'amène un brusque arrêt de l'action mentale. Le procédé de Braid produit ainsi une surproduction et une accumulation de la force nerveuse par l'inaction mentale obtenue en bornant étroitement le rayon de la pensée à l'aide d'une sensation simple et uniforme sur laquelle la pensée se fixe et dans laquelle elle s'enferme. »

Cette théorie est assez séduisante, elle mérite d'être examinée de près, mais peut-être vaudrait-il mieux la présenter autrement, ou du moins avertir que les termes dont l'auteur se sert ont une signification à quelques égards bien vague. Encore M. Durand en a-t-il, je crois, abusé. Il nous donne, par exemple, comme un point de physiologie sur lequel tout le monde est d'accord que « les facultés psychiques s'exercent au moyen d'une « force nerveuse » sécrétée par les cellules formant la matière grise du cerveau ». Qu'est-ce qu'une *force* sécrétée par des cellules? Cette phrase aurait, à coup sûr, besoin d'être retouchée.

Enfin la troisième catégorie de phénomènes occultes comprend le Fario-Grimisme, c'est-à-dire la suggestion exprimée, l'idéoplastie. La théorie de la suggestion est une des meilleures parties de l'œuvre de M. Durand, il a interprété et classé les faits avec largeur et pénétration et d'une manière fort intéressante. Notre personne, dit-il, peut être impressionnée, c'est-à-dire modifiée dans tous ses éléments constitutifs, psychologiques ou organiques. Des impressions diverses physiques ou morales agissent continuellement sur nous, et il se trouve que *toutes les impressions physiques, soit qu'elles s'adressent à l'être*

animique, soit qu'elles s'adressent à l'être organique, peuvent être suppléées par une impression mentale. C'est ainsi qu'on peut déterminer, en agissant simplement sur l'esprit, des purgations et des vésications.

Reste à se demander comment peut s'opérer cette substitution de l'impression mentale à l'impression physique. Voici la réponse de M. Durand : Toute fonction vitale reçoit son impulsion d'un moteur originel qui lui est propre, et qui a son siège dans un centre nerveux particulier, communiquant par les nerfs avec les forces diverses avec lesquelles elle doit être en rapport. Cet organe nerveux est complété par un *organe différentiateur* qui le protège contre les influences anormales et facilite l'accès du modificateur légitime. L'œil est l'organe différentiateur de la fonction de vision. Il résulte de tout cela que tout agent capable d'impressionner l'organe nerveux d'une fonction vitale devient par cela même un succédané du spécifique de cette fonction. On conçoit donc qu' « une force organoleptique assez souple et assez subtile pour se porter à notre volonté et sans causer de lésions aux organes protecteurs, jusqu'au siège de chaque faculté vitale, de manière à produire exactement toute modification voulue, et par suite à pouvoir suppléer à l'absence de tout agent spécial », serait une véritable panacée. Or cette panacée existe réellement, c'est l'impression psychique, qui est capable de suppléer aux impressions physiques appropriées. Par exemple « l'action des corps sapides sur la bouche détermine à la fois une modification d'ordre végétatif, qui est la salivation, et une modification d'ordre psychique, qui est la sensation de saveur. D'après les principes théoriques qui viennent d'être exposés, une impression de sapidité qui se ferait directement sur l'âme, sans l'intervention d'aucun agent sapide, devrait porter une incitation à l'activité des glandes salivaires. C'est effectivement ce qui a lieu, et le gastronome en fait l'expérience toutes les fois que, savourant en esprit les voluptés d'une table absente, il a occasion de se dire : *L'eau m'en vient à la bouche.* » Seulement pour que l'impression psychique ait le pouvoir de suppléer, dans tous les cas, à l'impression physique normale, pour que l'état psychique mémoriel ou primitif ait le pouvoir de réagir avec pleine efficacité sur le point organique correspondant, une aptitude spéciale est nécessaire, aptitude qui peut s'offrir spontanément dans des cas exceptionnels, mais qui le plus souvent demande à être artificiellement développée par des moyens appropriés parmi lesquels le procédé de Braid est le plus éminent.

Voilà à peu près, beaucoup trop résumée, la théorie de M. Durand. Il la défend contre diverses objections que je ne puis examiner ici. Mais il me faut insister un peu plus sur une autre théorie, chère à l'auteur, et fort intéressante d'ailleurs, celle de la pluralité des âmes dans l'homme. Ici encore nous avons à discuter.

Pour que la suggestion s'effectue, il faut que l'esprit du sujet soit frappé, fortement frappé. D'autre part, cette impression morale passe

parfois inaperçue du sujet. Il y a là une sorte de contradiction apparente que M. Durand lève en supposant dans l'homme plusieurs êtres psychiques distincts qui peuvent s'unir, ou bien agir indépendamment les uns des autres. Il y a plusieurs centres psychiques, plusieurs âmes et l'une d'elles peut parfaitement ignorer ce qui se passe chez les autres. On comprend d'autant mieux l'application de cette théorie aux phénomènes de la suggestion que l'idée de la division de la personnalité nous est devenue familière. Il faut reconnaître que M. Durand en a donné, le premier, si je ne me trompe, une exposition très nette et une interprétation scientifique et philosophique à la fois. C'est un des points sur lesquels il était bien en avance sur la psychologie de son temps, et sur lesquels il méritait plus de succès qu'il n'en put obtenir.

Maintenant j'ajouterai que la théorie du polypsychisme, malgré la grande part de vérité qu'elle contient, ne me semble pas la meilleure expression de la réalité. J'en vois une cause dans les idées métaphysiques de l'auteur. Comme j'ai beaucoup insisté, moi aussi, et avant de connaître les travaux de M. Durand, ce dont je m'excuse, sur la division actuelle ou possible de l'homme moral et sur l'indépendance relative des éléments psychiques, comme je crois que la question, outre son importance psychologique, intéresse la philosophie générale, je désire présenter quelques objections à M. Durand, et répondre en même temps à celle qu'il m'adresse avec beaucoup de bienveillance.

M. Durand veut donner à la pluralité du moi, pour employer ses termes, que je n'accepte pas sans réserve, une base anatomique et physiologique et une base métaphysique. Je ne crois pas que cette idée soit très heureuse. Il est bien sûr que l'état de division du moi correspond à certains phénomènes physiologiques et par suite à des dispositions particulières physiques des organes; mais que, dans le cerveau, il existe des centres correspondant d'une manière permanente à différents moi, c'est ce que ni l'anatomie ni la physiologie n'ont encore établi. Il ne semble même pas vraisemblable qu'elles y arrivent, au sens où l'entend M. Durand, et que, par exemple, dans le cas de la division en deux de l'ensemble des phénomènes psychiques, dans les personnalités doubles étudiées par M. Pierre Janet, il y ait réellement deux centres anatomiques distincts et observables. Quant aux centres psychiques métaphysiques, je ne vois pas qu'on ait pu en donner encore une idée satisfaisante, ni qu'on ait établi leur existence. Bien entendu ce que je dis n'a rien à voir avec l'existence dans le cerveau et la moelle de centres réflexes ou sensoriels indépendants jusqu'à un certain point; je veux dire seulement qu'ils ne paraissent pas rendre compte à eux seuls des dédoublements de la personnalité, et que leur adjoindre des centres hypothétiques situés, par exemple, dans la substance grise corticale, est d'abord trop hasardeux et ensuite assez inutile.

Nous supprimons en effet les difficultés anatomiques et métaphysiques, en ne voyant dans la formation des personnalités, des sous-moi,

des centres psychiques indépendants, que le résultat d'un groupement différent et variable, des phénomènes psychiques et naturellement de l'association corrélative, plus ou moins fréquente et plus ou moins organisée des faits physiologiques qui leur correspondent. Ces différents systèmes psychiques prennent l'apparence d'une personnalité, précisément parce qu'ils sont des systèmes, et c'est pour cela aussi qu'ils peuvent agir indépendamment les uns des autres, lorsqu'ils ne sont plus unis dans un système supérieur.

Mais il n'y a pas de sous-moi fixes et permanents. C'est pourquoi j'ai pu avancer que « l'homme se compose, *pour ainsi dire*, de plusieurs moi qui ont un fond commun et se confondent jusqu'à un certain point ». « Je ne puis admettre, dit M. Durand, ce « pour ainsi dire ». Ou il y a dans l'homme plusieurs moi, ou il n'y en a qu'un seul; c'est tout l'un ou tout l'autre. »

Eh bien, j'estime que la division de la personnalité varie beaucoup. On pourrait supposer un homme très unifié chez qui il n'y aurait réellement qu'un seul moi. Ce qu'il y a de sûr, c'est que le nombre des sous-moi varie d'une personne à l'autre et pour la même personne, d'une époque à l'autre. La guérison d'une maladie nerveuse ou mentale peut être la fusion en un seul moi de sous-moi différents. De plus, les sous-moi ont un fonds commun, c'est-à-dire que certaines idées, certaines sensations, certaines impressions motrices peuvent se rattacher tantôt à l'un, tantôt à l'autre, faire partie du principal et du secondaire.

Mais M. Durand ne veut pas qu'on parle de phénomènes psychiques isolés — et en un sens il a raison, mais ce sens importe peu pour le moment. « L'auteur (c'est de moi qu'il s'agit) entendrait-il donc, avec les matérialistes les plus primitifs, que des tendances, des *idées* puissent être casées quelque part dans le cerveau en dehors de tout sujet intellectuel pour les percevoir, pour en avoir conscience. Je demande positivement de vouloir bien nous éclaircir sur ce point. » Il faut préciser : des idées dont on a conscience, non certainement, ce serait une contradiction dans les termes, et je crains même que maintenant, par une réaction légitime mais excessive contre la vogue dont l'inconscient a été l'objet, sans qu'on en ait jamais assez approfondi le problème, on ne vienne à placer trop de conscience dans des fragments de personnalité ou dans des centres inférieurs, comme le faisait M. Durand lui-même. Les conditions psychologiques de la conscience ne permettent pas, à mon sens, de l'étendre si loin. D'autre part M. Durand ne veut pas entendre parler d'idées inconscientes, et il n'a pas tout à fait tort; mais ici encore il faut s'entendre sur le sens du mot et je ne vois pas pourquoi il serait illégitime d'appeler idée inconsciente un phénomène physiologique qui comprend un certain nombre des conditions anatomo-physiologiques de l'idée consciente et qui peut dans certains cas remplacer cette idée et agir sensiblement comme elle. En ce cas-là, des idées, des sensations, etc., pourraient exister sans être rattachées à

un sujet intellectuel qui les percevrait. A mon avis, la conscience n'est qu'une des formes des relations que peuvent avoir entre eux les éléments de l'esprit. Je ne puis donner ici les développements nécessaires pour montrer que tout ceci n'implique pas de contradiction et rend compte des données de l'expérience, mais il ne me serait pas très difficile, je crois, de défendre mes vues contre les objections de M. Durand, et s'il a vu dans ma théorie de l'activité indépendante des éléments psychiques des obscurités et des indécisions, je crois que cela vient en grande partie de ce qu'il l'a surtout regardée à travers la sienne, dont elle diffère, en somme, notablement.

A propos de la suggestion, M. Durand, bien que très favorable à l'école de Nancy, lui reproche d'en avoir trop étendu la portée. On lira avec intérêt la discussion par laquelle il combat les opinions de MM. Liébault et Bernheim et tâche de montrer que la suggestion ne saurait expliquer tous les phénomènes qu'on lui attribue et qu'il faut recourir à une force d'ordre différent, à la force qui produit les phénomènes du mesmérisme.

Le Merveilleux scientifique se termine par un chapitre sur l'occultisme et le spiritisme. Malheureusement, pris par d'autres occupations, l'auteur a dû renoncer à lui donner tous les développements que l'on attendait.

J'ai déjà beaucoup discuté avec M. Durand (de Gros); pour en finir je lui reprocherai d'avoir un peu trop allongé certaines parties de son livre et d'y avoir intercalé des fragments considérables et même des opuscules entiers, qui sont certes bien loin d'être sans importance mais qu'il eût mieux valu, à mon avis, placer dans un appendice. Signalons à ce propos un écrit où M. Durand donne avant Spencer une théorie analogue à celle du philosophe anglais et qui, d'autre part, rappelle par certains points celle de Max Muller, sur l'origine du culte des objets inanimés. Je dirai maintenant que *Le Merveilleux scientifique* se lit toujours avec plaisir; on y retrouve, aussi jeunes que jamais, la verve et la fougue de l'auteur, avec sa bonne foi, son amour ardent des idées générales et des explications synthétiques, sa grande indépendance d'esprit, ses connaissances étendues et sa vive imagination.

FR. PAULHAN.

Paul Carus. LE PROBLÈME DE LA CONSCIENCE DU MOI, traduit de l'anglais par M. A. Monod. *Bibl. ph. cont.*, in-18. Paris, Alcan, 1893. THE RELIGION OF SCIENCE (Chicago, *Open court Publ. Co.*, 1893).

I. — M. Carus nous donne, sous un nouveau titre, une édition française de son ouvrage, *L'âme de l'homme*, dont il a été rendu compte dans la *Revue* [1]. Je n'aurai donc pas à en parler longuement, bien que

1. Numéro d'août 1891.

l'ouvrage ait reçu des modifications assez importantes. Mais j'ai hâte de dire que je l'ai relu avec beaucoup d'intérêt, et je serais bien étonné si le souci d'une haute organisation morale et religieuse, qui inspire tous les écrits de M. Carus, n'appelait à la fin l'attention de nos lecteurs. Chez nous, les recherches psychologiques sont devenues, depuis une vingtaine d'années, à peu près toute la philosophie. Notre réserve au sujet des grandes constructions est extrême, et nous en restons aux lignes générales du positivisme, assez élastique, d'Auguste Comte. Quant au problème religieux, nous en sommes arrivés à un scepticisme qui semble incurable, par expérience, disent les uns, par fatigue, jugent les autres : scepticisme méthodique, ajouterai-je, qui n'exclut pas la curiosité et n'est point, pour les philosophes véritables, la banale indifférence.

La tentative de M. Carus se distingue de nos essais de christianisme libéral en ce qu'il fonde le sien sur une philosophie qui se réclame franchement de la science. Il peut sembler étrange de parler d'un monisme qui ne serait ni spiritualiste, ni matérialiste, ni même métaphysique. M. Carus a pourtant raison de dire que les systèmes anciens étaient simplement des philosophies à concept unique, et non pas des conceptions unitaires du monde, comme il se flatte d'en offrir une.

Le premier effort à faire, pour atteindre à ce monisme, est évidemment de relier le subjectif à l'objectif par une relation si étroite, qu'ils ne soient pas des choses différentes, mais deux différentes abstractions — ou aspects particuliers — d'une seule et même chose, d'une seule *existence*, qu'on n'a pas besoin de définir. Cette relation ne peut d'ailleurs s'établir que par le fait psychique, par la conscience, ou par cette qualité de « sentir », inhérente à la substance vivante, dont l'évolution forme le plus grand spectacle que la science étudie sur notre globe.

L'homme, je l'ai dit aussi à la façon de M. Carus, est un instrument accordé au diapason des choses, et si l'intelligence introduit dans le monde un ordre nouveau de faits, peut-être devons-nous encore admettre qu'un germe existait, dont est sorti tout ce développement. « La pensée, écrit M. Carus, est en germe dans toute particule qui s'organise; elle est une réalité, disons plus, le fondement même et le but de l'existence. » Mais je ne veux pas m'étendre davantage sur l'exposition de la doctrine, et me borne à recueillir cette déclaration expresse de notre auteur, que « le monisme diffère des autres systèmes philosophiques, en ce sens que c'est moins un système complet qu'un plan systématique, laissant constamment la porte ouverte aux progrès, aux corrections, aux additions et aux perfectionnements ».

II. — La *Religion of science* a les dimensions et la portée d'un catéchisme. En voici les articles résumés, non pas articles de foi, mais propositions acceptables, et suffisantes pour la pratique de la vie, sur ces grands sujets : — Dieu, la morale, l'âme, l'immortalité.

La science ne parle pas de Dieu, et n'a pas à le faire, parce qu'elle étudie des classes isolées de phénomènes. Et cependant elle enseigne Dieu, car chaque loi de la nature est une partie de l'existence de Dieu. Dieu est ce qui est éternel dans la nature. Il est *un*, puisqu'il n'y a qu'une vérité. Il n'est pas une *personne* (déisme); il n'est pas non plus dans *toutes* les parties de la nature (panthéisme) : il n'est que l'éternité, la règle, l'ordre dans la nature (enthéisme) [1].

La morale n'a rien à faire avec le bonheur. L'autorité de la conduite est un pouvoir objectif dans le monde, une réalité véritable, qui se soucie peu de nos sentiments. Notre devoir est le devoir, qu'il nous plaise ou non. A l'égard du bonheur, le problème n'est pas — comment pourrons-nous satisfaire nos désirs? mais — apprendre à être heureux en faisant notre devoir.

Le moi se manifeste dans la conscience. L'âme est le train entier de notre vie : elle consiste en impulsions, dispositions, idées. Mes idées sont moi-même, et le moi est changeant. Il n'existe donc pas d'âme personnelle, ayant un caractère métaphysique, mais une somme d'idées et d'aspirations. La dignité de l'âme n'en reste pas moins notre principal souci.

Notre âme est en partie héritée, en partie acquise; notre pensée anticipe sur le futur. Ainsi notre âme a une longue histoire, qui ne commence pas à la naissance et ne finit pas à la mort. Nous vivons et revivons par nos idées. La vie de l'individu n'est qu'une phase dans l'évolution; notre existence spirituelle a commencé avant nous et continuera après nous.

On a reproché à M. Carus de garder *Dieu* : le mot, pense-t-il, est commode cependant et susceptible de prendre un sens nouveau. L'entente sera plus difficile sur l'appellation de *christianisme*, qu'il conserve également. Elle peut sembler trop exclusive pour représenter une religion de la science, quelque soin qu'on prenne de retirer l'idéal chrétien de son écorce. Mais ce sont là les querelles de la porte, et le tout serait de s'accorder sur la possibilité du but et la valeur des moyens.

L. ARRÉAT.

Ch. Renouvier. VICTOR HUGO LE POÈTE, in-12 (Paris, Colin, 1893).
Léopold Mabilleau. VICTOR HUGO, in-12 (Paris, Hachette, 1893).

Voici deux études importantes sur Victor Hugo. L'une est due à M. Renouvier; l'autre, qui est de M. Mabilleau, fera bonne figure dans la collection des « grands écrivains français », où il ne me paraît pas que tout soit à louer. Je ne prendrai guère dans ces deux ouvrages que les faits relatifs à la vie des images, à l'imagination, et il se peut

1. Il y aurait intérêt à comparer à l'opuscule de M. Carus le petit livre charmant, et d'un caractère si élevé, que M. Jean Macé vient de publier à la librairie Hetzel, sous ce titre familier : *Philosophie de poche.* Il faut lire cela.

que je donne ainsi la plus grande place au livre de M. Mabilleau. Mais je n'entends pas du tout que cela implique une défaveur pour celui de M. Renouvier. Les lecteurs trouveront dans ce dernier, bien au contraire, les qualités rares d'un esprit supérieur. Et non seulement la critique générale y est pénétrante et judicieuse, mais la question particulière du rythme y est traitée aussi d'une manière intéressante. Ce volume ne contient pas, du reste, les quelques articles, si remarquables, sur la philosophie morale de Hugo, que M. Renouvier avait publiés jadis dans la *Critique philosophique*, et dont j'avais, pour mon compte, tiré le plus grand profit.

Qu'est-ce que l'imagination? M. Renouvier la définit, au sens propre du mot, « l'aptitude à se représenter les faits de figure, d'ordre et de position dans l'espace, en dehors de toute sensation actuelle, ou de se les rappeler par une exacte et précise intuition de mémoire ». Puis, constatant à quel degré extraordinaire Hugo a possédé « la vision des choses non présentes », il en conclut que le poète eût pu devenir « un géomètre de première ligne, s'il avait poursuivi des études sévères en ce sens, et si la nature, en lui donnant le pouvoir de reproduction psychique des rapports de figure, lui avait en même temps refusé celui qui s'applique à la représentation émouvante des événements dans le passé et dans l'avenir ». Mais c'est une sorte d'imagination statique, et un simple état de la mémoire visuelle, que M. Renouvier signale ici. La réserve qu'il fait ensuite de l'élément émotionnel nous montre d'ailleurs qu'il n'ignore point une des conditions essentielles à la vie active des images. L'imagination ne devient productive que dans les choses auxquelles on s'intéresse. Sans émotion, pas d'attention soutenue et partant aucun effort créateur.

L'imagination signifierait donc, en dernière analyse, une manière personnelle de réagir, et M. Mabilleau a pu la définir, de son côté, « une impressionnabilité toujours éveillée aux spectacles changeants du monde, une perception rapide et intense des formes expressives, une collaboration de l'esprit à la vision, qui fait jaillir une « image » là où il n'y avait qu'une apparence matérielle, qui, d'une rencontre de couleurs et de lignes, tire de la pensée et de l'émotion, qui enfin interprète toute sensation et symbolise toute figure. »

Et si nous prenons maintenant l'imagination au sens étroitement poétique, « c'est, écrit M. Renouvier, le génie de la mythologie, parce que la mythologie est la forme de construction du langage spontané et primitif, qui personnifie d'abord les objets de la pensée, afin de leur attribuer l'action et la passion signifiée par le verbe, et qui ensuite les accompagne de métamorphoses en métamorphoses, pour leur conserver à la fois un même être ou substance, et leur attribuer successivement toutes les qualités, tous les pouvoirs que l'expérience nous montre en actes, comme s'ils étaient en effet muables les uns dans les autres. »

Ce que M. Renouvier nomme ici la faculté mythologique n'est bien,

au fond, que la métaphore. Mais Hugo, dit-il, l'a pratiquée avec une hardiesse singulière. Il lui arrive « de développer une idée par une suite d'assimilations et de symboles divers qui se réunissent, d'un côté, dans les accidents ou propriétés d'un phénomène matériel, d'une chose, etc., de l'autre, dans un phénomène moral ou dans les attributs et circonstances d'une personnalité ». L'emploi du substantif adjectivement, si fréquent dans ses vers, « est naturel à ce procédé mythologique, dans lequel la substance et l'attribut échangent volontiers leurs rôles ». Ce n'est avec lui que personnifications et métamorphoses. Il ne s'est pas borné à animer l'inanimé, ainsi qu'Aristote le remarque pour Homère (la flèche qui *vole* et *désire* atteindre son but, le javelot *furieux*, etc.), par les moyens qui avaient déjà servi; il a créé de nouvelles et vivantes images pour les phénomènes physiques et moraux dont il avait l'esprit frappé, et il a prouvé ainsi que « la faculté éminente du génie poétique était chez lui spontanée et extraordinaire ». « Victor Hugo est sérieux, ajoute M. Renouvier, et on le dirait plus qu'à demi convaincu, quand il traite les éléments de forces vivantes et intentionnelles. » Les *mots* eux-mêmes deviennent dans sa pensée, des êtres vivants (mots ou vers, *Un vers fauve sortir de l'ombre en rugissant*), et ces personnifications du mot vont de l'image (la *Prière*, qui montre l'écorchure de ses genoux) à l'abstraction (la Vie éclair, le Fossoyeur oubli, l'Arbre éternité, le cadavre effrayant de la Cause).

« Dans le cours du développement d'une idée principale, demander les idées accessoires non point à la raison, c'est-à-dire aux jugements et aux raisonnements que le sujet comporte, mais bien aux images qui se présentent à la pensée par l'effet des associations naturelles et spontanées des idées ou des mots » : tel est, comme le dit M. Renouvier, le genre de liberté que réclamaient les romantiques, et c'est par là que l'école *imaginative* se distingue de l'école *rationnelle*. M. Mabilleau fait observer de même que l'évocation des souvenirs d'enfance, et ses premiers voyages, tirèrent enfin Hugo du lieu commun littéraire, où il se traînait d'abord, pour l'amener à l'exposition directe de la nature. A lui se révéla « le moyen de rendre vivantes et personnelles les conceptions que l'art met en œuvre » : et c'est de ne jamais isoler l' « idée » des conditions physiques dans lesquelles elle s'est produite, de lui laisser la « forme » qu'elle tient d'une sensation particulière, et qui seule peut communiquer une valeur expresive aux mots chargés de la représenter ».

Mais la raison de ceci est que l'imagination, ne l'oublions point, a ses racines dans la mémoire, et que notre mémoire est aussi notre *manière d'être*. « L'imagination, écrit justement M. Mabilleau, commence à se révéler dans la sensation même... Voir n'est pas refléter, entendre n'est pas répercuter, c'est modifier, recomposer, transfigurer les données matérielles venues du dehors. » Et dans Hugo, il l'a très bien vu, ce n'est pas « la fantaisie idéale, la création spirituelle, mais

la plasticité physique, sensorielle, cérébrale, qui est le principe des évocations et hallucinations de tout ordre ». La qualité des images prépondérantes a donc ici une importance extrême; à vrai dire, toute enquête devrait commencer par là.

La vision, M. Mabilleau n'est pas le premier à le constater, apparaît, dès l'origine, la sensation capitale chez Hugo. Son imagination créatrice prend toujours la forme visuelle : « *Je vis...* » L'effort même de la méditation trouve son signe dans « la fixité calme et profonde des yeux ». Là réside « le type le plus achevé de la perception pour le poète ». Ce n'est d'ailleurs pas la couleur qui frappe ses yeux. Ses dessins ne trahissent même pas les nuances du noir et du blanc : ils ne montrent que des reliefs, des oppositions violentes. Sa poésie accuse le même genre de vision que ses dessins; les épithètes de couleur y sont rares et, j'ajouterai, assez banales. Il ne saisit que les extrêmes d'un contraste lumineux, et pour ainsi dire la chimère du sens visuel. L'antithèse est dans sa perception avant d'être dans ses mots. Nul doute qu'il en abuse; mais « il est puéril, remarque finement M. Renouvier, de reprocher le goût des antithèses au poète qui en a le génie ».

Au début, poursuit M. Mabilleau, nous ne trouvons dans Hugo que des épithètes sans appropriation précise. De 1825 à 1840, son évolution visuelle s'achève. Trois couleurs franches se dessinent alors dans ses poésies, le bleu, le jaune, le rouge; mais les impressions où elles sont notées sont toutes issues de l'observation du ciel, et ces couleurs n'expriment que les nuances d'une même sensation de lumière. Son sens de la couleur ne s'émeut que pour une saillie lumineuse, un éclat intense, et ne réagit plus à la fin qu'à la « brûlure » de la lumière : d'où la métaphore toujours violente. C'est par l'éclat rejaillissant que la lumière rayonnante s'impose à ses yeux. « Un état constant d'effort et de *tension* est le premier trait caractéristique de la sensibilité esthétique dont témoigne son œuvre. »

Sa vision plastique est forte, en raison de cette disposition même. Aussi les métaphores tirées de la *forme* sont-elles très nombreuses dans sa poésie, et l'outrance de la sensation préférée fait qu'il s'arrête aux lignes heurtées, brisées, compliquées, aux déchirures du contour. La sensation musicale même se résout pour lui en sensation de forme : les *dentelles* du son que le fifre *découpe*, par exemple. Encore est-ce surtout la forme *en mouvement* qui l'attache. Car le mouvement fait le lien de la matière inanimée à la vie, et le système de Hugo — son génie mythologique — « est de prêter une valeur morale à l'impression plastique causée par la forme sensible des êtres ».

Ce n'est pas parce qu'elle reproduit l'objet perçu, écrit encore M. Mabilleau, que la métaphore reflète la perception, c'est parce qu'elle exprime « le mode spécial de cette perception », c'est-à-dire l'espèce particulière d'émotion, d'ébranlement nerveux qui s'en est suivi. Or, chez Hugo, la « disposition léonine de sa sensibilité » a fait prédominer l'image forte, l'enflure, la grandiloquence, jusqu'au

terme où la « vibration subjective » a prévalu enfin sur la réalité. Une dissolution s'est faite en lui, avec les années, du sens de la forme comme du sens des couleurs. « Parti de la relativité, prise sous sa forme la plus étroite, l'antithèse, le poète arrive à l'absolu, par l'exagération des données des sens, c'est-à-dire à la fusion des éléments de la perception. » Son imagination supplée à tout; il ne voit plus que son rêve intérieur, et n'exprime que l' « inexprimable ». Le monde objectif s'abîme en lui dans l'éblouissement et le vertige.

Pour les sons, on n'ignore pas que Victor Hugo n'a jamais pu chanter une note juste. Ceci mérite qu'on s'y arrête. M. Mabilleau établit une distinction, qui ne me semble pas précise, entre les artistes qui « ne s'accommodent que des sons d'amplitude et d'intensité moyenne, des sons appropriés à l'exercice normal de la voix humaine, rejetant les éclats, etc. », et ceux qui « ne s'émeuvent que des oppositions, des rehauts, des ressauts du bruit », et à qui « la vibration continue et équilibrée » reste presque inaperçue. De là viendrait, selon lui, la tendance imaginative, dans le premier cas, d'un Mozart, d'un Lamartine, et dans le second, d'un Berlioz, d'un Hugo. Suit une distinction aussi peu nette entre l'*harmonie* en musique et en poésie. Je préfère opposer, comme je l'ai fait ailleurs (*Psychol. du Peintre*, p. 121), l'oreille analytique à celle qui ne l'est point. Cela fait mieux saisir les différences. Lamartine ne saurait pas plus être rapproché de Mozart, en ce qui concerne la perception auditive, que Hugo de Berlioz. Tous les musiciens restent, en somme, des analystes du son; les poètes n'ont guère que l'émotion de la musique, et parfois même des sentiments qui pour eux s'y associent.

Puis M. Mabilleau néglige un élément qui est tout à fait essentiel au sens du rythme poétique : c'est l'effort articulatoire, alors même qu'il n'aboutit point à l'émission de la voix dans le travail de composition. Hugo, nous dit-il, a possédé au plus haut degré l'aptitude à la parole, — par quoi il entend le *don verbal* tout intérieur, et non l'émission gutturale de la voix. Il ne *parlait* pas ses vers, ajoute-t-il, il les *écrivait*, et souvent les illustrait en marge, par besoin de fixer l'image. Mais M. Mabilleau nous dit aussi : « Les plus violentes pièces des *Châtiments* ont été ainsi composées, le poète éperdu parcourant à grands pas la grève, le poing tendu vers la côte française et criant ses vers irrités dans la bise :

Ah! tu finiras bien par hurler, misérable! »

Nous savons d'ailleurs qu'il aimait à lire ses vers, en donnait le régal à ses hôtes, ce qui dénonce peut-être l'habitude de les prononcer mentalement, quand il composait. Nous voyons encore, d'après les images familières au poète, que la musique et les bruits, pour lui, se parlent et s'articulent. Dans les exemples mêmes que cite M. Mabilleau, l'abime « aboie », le vent « râle comme un cyclope fatigué », la rafale est « la phrase interrompue et sombre », l'ou-

ragan « ce bègue errant sur les sommets », et quand il cherche la synthèse des bruits de l'univers, il dit « la voix bestiale de la matière, l'effort que fait le monde pour parler ». Quelque importance donc que la physionomie plastique de la phrase ait eue pour lui (elle semble en avoir plus encore pour un Leconte de Lisle), nous devons tenir compte d'un autre élément, et ce n'est pas le rythme *sonore* qu'il faut dire, c'est le rythme *moteur*.

Les nouveautés rythmiques introduites par Hugo, se rapportent en effet, non pas à l'audition, mais mieux à l'émission du son, et j'oserais dire, au battement, à la *danse* des syllabes. Hugo fait le vers pour les yeux et pour la parole, plutôt que pour l'oreille seule : il le mesure à la cadence respiratoire. Qu'on relise, dans le volume de M. Renouvier, certains passage du *Petit roi de Galice*, transcrits en lignes de prose; la parfaite concordance qui s'y trouve du rythme, du sens et de la ponctuation, indique une prosodie réglée à la manière du chant.

M. Renouvier parle aussi, à propos des vers *informes*, d'une « certaine récitation mentale » qui accompagnait les vers dans la pensée du poète, et des coupes qui « commandent une récitation hors du rythme habituel ». Mais il n'y insiste pas assez. J'aurai l'occasion de développer ces vues dans un prochain travail. Restons-en ici au problème de l'imagination.

Comment les images se construisent, on a pu décrire le procédé, non l'expliquer. Le « quelque chose » de primordial que tous les auteurs invoquent, la *spontanéité*, n'est jamais que l'expression psychologique d'une qualité purement physiologique, du *tempérament*. On ne concevrait pas la vie si prodigieusement active des images dans Hugo, sans une vigueur cérébrale peu commune, et nous savons que, chez lui, l'activité cérébrale du nerveux était soutenue par l'apport d'une riche constitution sanguine. Oelzelt-Newin a montré dans la spontanéité une des marques distinctives de l'imagination. M. Renouvier l'entend de même. « Ce qu'on nomme l'inspiration, écrit-il, suppose la spontanéité dans la production imaginative et dans l'association des idées. » Mais la valeur de l'inspiration dépend toujours des images qui surgissent dans l'âme du poète, des aspects divers que prend la perception brute dans le prisme où elle se décompose, et je dirais enfin, du réseau compliqué de la vie perceptive et sentimentale.

Le procédé habituel chez Hugo, fait observer M. Mabilleau, est que l'aspect même de l'objet, du mot, suggère l'idée morale qu'aucun mouvement de pensée n'aurait amené. « C'est une interversion frappante de l'ordre logique. » Non à lui propre, dès qu'on accepte, avec M. Renouvier, « que la poésie n'est point la logique, n'est point la raison, et leur est même contraire en ses procédés ». Les métaphores, dans Hugo, se groupent, s'agglutinent par association. Au *pâtre promontoire* il cherche un *chapeau de nuées*. Le croissant de la lune

ressemble à une faucille : ce fait *vu* lui inspire une composition où les étoiles deviennent des épis; moisson céleste et moisson terrestre; le décor biblique est évoqué, Ruth et Booz apparaissent. Suivant le milieu moral, émotionnel, où pénètre l'image, la lune deviendra une tête coupée, l'aurore une bouche sanglante, etc., et c'est la puissance des émotions mentales qui systématise toutes les parties de la mémoire imaginative.

Lorsque Victor Hugo, écrit à son tour M. Renouvier, nous parle de l'égoût de Paris, dans *les Misérables*, la vue des cadavres lui suggère celle des assassins, des meurtriers historiques; il se les figure là, dans la pénombre hideuse, à genoux, avec un peu de leur suaire pour tablier, occupés à éponger lugubrement leur besogne. « On entend sous les voûtes les balais de ces spectres. » Encore un peu, et le balai lui-même aurait pu devenir une substance, « grâce à l'étrange métempsycose d'une âme coupable en cet objet vil ». Victor Hugo a multiplié ailleurs des images de ce genre, et les moins naturelles. C'est que, pour conclure avec M. Mabilleau, « l'outrance exprimant l'inépuisable énergie du tempérament est son unique loi. Toute sa psychologie tient dans ce mot, toute son esthétique, sa poétique et sa philosophie : le sens amplifie le phénomène matériel, l'imagination amplifie la donnée sensible, la métaphore amplifie l'image, le style et la rhétorique amplifient les métaphores, jusqu'au moment où un dernier effort amène la détente et l'évanouissement de tous les termes de la gradation. »

Ce que la spontanéité régnant ainsi en maîtresse comporte d'automatisme, est considérable. Bien que le poète conserve toujours la direction générale de sa pensée, et pour ainsi dire la couleur de l'émotion qui le fait écrire, la richesse de sa langue vient de perceptions et de souvenirs qui surgissent le plus souvent au hasard du mot, et qu'il ne contrôle point. Si maître qu'il soit de la suggestion, écrit M. Renouvier, « le jeu — chez Hugo — devient trop apparent », et c'est là l'écueil au point de vue de la « beauté formelle » de son œuvre. Ses opinions mêmes étaient gouvernées par son imagination, et conformes à sa manière d'imaginer. Sa philosophie ne s'approvisionnait pas d'autres images qne sa poésie. Or, comme M. Renouvier le dit encore, le matériel des idées et images dont il disposait était défectueux : « ou pure fantaisie, ou sentiment profond, mais alors sans règle ». Mais la spontanéité de son génie était servie justement par son « ignorance ». C'est un fait notable, remarque enfin M. Mabilleau, que Victor Hugo alla chercher dans une impression de nature et d'art, dans un *spectacle naturel*, aux bords du Rhin, la formule et la solution d'un problème d'histoire et de politique. « Ses théories politiques et sociales furent une simple conséquence de son système littéraire, de son imagination. »

En résumé, ces deux études, bien différentes l'une de l'autre, nous laissent voir cependant quelle unité existe dans la nature d'homme la

plus complexe, comment elle dépend de la manière de percevoir et de sentir, et comment notre manière d'imaginer est aussi celle de nous souvenir, la vigueur de l'imagination pouvant se ramener, par ailleurs, à la constitution de la fibre nerveuse, à la structure cérébrale, — à *l'inconnu* du tempérament. L'intérêt n'est pas de s'égarer dans cet inconnu, mais de suppléer à ce qu'on ignore par des descriptions précises. Il y a beaucoup à faire dans ce sens, et c'est à la psychologie qu'il appartient, pour longtemps encore, de définir certains problèmes de la physiologie.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr Julien Pioger. LA VIE ET LA PENSÉE (*Essai de conception expérimentale*). Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 263 p. Paris, Félix Alcan, 1893.

M. Pioger continue à exposer sa conception expérimentale du monde : après le monde physique il étudie aujourd'hui la vie et la pensée et nous annonce un volume sur la vie sociale et la morale. Cette conception expérimentale est, pour lui, « le couronnement de la science expérimentale : elle rapproche, compare, assimile les diverses données de nos connaissances pour en faire un tout dans notre esprit, une représentation d'ensemble, une idée générale; c'est elle qui nous donne la mesure, la relativité de toutes nos connaissances, en même temps qu'elle nous montre comment tout se détermine dans notre esprit par nos moyens et conditions de percevoir, connaître et concevoir ».

Le livre de M. Pioger se divise en deux parties, la première intitulée : analyse organique, la deuxième : synthèse organique. Dans la première l'auteur examine successivement le monde organique en général, la vie et la matière vivante, puis la nutrition, la naissance et le développement, la génération et la reproduction, puis la sensibilité dont il donne une théorie vibratoire et dont il étudie les lois : lois d'accoutumance, de coordination et d'organisation. Il étudie ensuite l'instinct, la mentalité, la conscience, l'intelligence, la mémoire, le jugement, la volonté et la pensée.

Toutes ces diverses études tendent à rapprocher les diverses formes de la vie et de l'esprit; un passage écrit à propos de la nutrition, mais dont la portée est générale, pourra donner une idée de la théorie soutenue par M. Pioger en ce qui concerne les fonctions vitales. « Maintenant, dit-il, que la nutrition se trouve ainsi mise au point, il devient facile de la concevoir, c'est-à-dire de s'en faire une idée générale permettant de la classer à sa place dans notre connaissance et de la rattacher aux autres phénomènes de l'univers, en saisissant les transitions continues que nous constatons de la matérialité cosmique à la matérialité physique de notre globe, de la matière brute, physique ou chimique, à la matière organique non vivante, et de celle-ci

à la matière organisée ou vivante; le fait cosmique nous apparaît ainsi comme dominé, caractérisé, par l'équilibration cosmique ou gravitation céleste des masses sidérales, le fait physique par l'équilibration des corps physiques par l'influence de la pesanteur et de l'attraction moléculaire, le fait chimique par l'équilibration moléculaire ou interatomique de l'affinité, le fait biologique ou vital par la fonction qui n'est que la résultante, que la manifestation des différences d'affinités entre les corps cristalloïdes et les colloïdes, c'est-à-dire la résultante de la mise en présence des éléments physiques ou minéraux (cristalloïdes) avec les éléments organiques (colloïdes), en un mot, nous voyons une complexité de plus en plus grande dans le jeu des équilibrations, comme nous trouvons une complexité de plus en plus grande dans la constitution des éléments cosmiques, physiques, chimiques, organiques. » Et l'auteur écrit, quelques pages plus loin, ces mots qui montrent bien son souci de retrouver sous les phénomènes les formes générales dont ils sont l'expression et de réduire autant que possible le nombre de ces formes : « la loi d'adaptation est à l'évolution du monde organique tout entier ce que la gravitation est au monde céleste, ce que l'attraction et la pesanteur sont au monde physique, ce que l'affinité est à la chimie, et nous avons vu que ces diverses lois se réduisent à une même et unique loi qui les comprend toutes, à la loi d'équilibration universelle ».

Dans son analyse générale, M. Pioger a cherché surtout à rapprocher les formes de l'existence, peut-être en a-t-il insuffisamment signalé les différences, bien qu'il ne les ait pas négligées tout à fait. Sans doute les ressemblances importaient davantage à la poursuite de son but, cependant elles ne peuvent être bien appréciées que si on les rapproche des différences plus ou moins grandes que présentent les différentes classes de phénomènes. J'aurais aimé lire une discussion plus approfondie des objections que l'on a faites au rapprochement de la matière inorganique et de la matière organisée. Il faut reconnaître du reste que, quelle que soit la solution que l'on donne au problème, l'analogie de certaines lois générales n'en est pas moins frappante, mais il y aurait un haut intérêt à en préciser le plus possible la portée, ce qui, à vrai dire, est fort difficile.

Dans l'étude de l'esprit, M. Pioger étudie encore les formes générales et cherche à ramener à des éléments relativement simples les fonctions les plus complexes. La loi d'équilibration garde toujours son importance, et d'autre part l'auteur tâche de montrer le rôle universel de la sensibilité dont toute la vie mentale dépend et qu'il comprend d'une manière particulière.

Il commence par la ramener à des vibrations. « Nous sommes amenés, dit-il, par la conséquence des données scientifiques et physiologiques, à conclure que l'idée la plus générale, la plus réduite, la plus compréhensive, la plus adéquate que nous puissions nous faire actuellement du phénomène de la sensibilité objective est la vibra-

tion transmise, imprimée à nos molécules organiques par les divers modes de mouvements que nous trouvons dans le monde physique ou objectif, et cette transmission se différencie en raison directe de la différenciation organique, comme cela doit être, puisque la sensibilité n'est que la résultante de cette transmission et que cette transmission ne saurait se concevoir sans un changement, sans une différenciation de l'organisme qui les reçoit. »

Ceci sera assez généralement accepté, la tendance à tout réduire au mouvement que nous voyons actuellement dominer dans la philosophie scientifique — et dans laquelle il y a sans doute un peu de mode — s'accommodera très bien des idées de M. Pioger et des philosophes qui en ont émis d'analogues. Ces idées sont d'ailleurs très vraisemblables. Peut-être même M. Pioger pouvait-il concilier ses vues avec la théorie des corpuscules olfactifs et le chimisme gustatif qu'il leur oppose : « nous rapportant, écrit-il, à ce que nous avons dit de la conception générale des propriétés physiques et chimiques des corps, nous nous croyons suffisamment autorisé à considérer les corpuscules olfactifs comme voués à la destinée des corpuscules lumineux de Newton. Puisque les physiologistes s'accordent pour interpréter tous les phénomènes de sensibilité nerveuse par un ébranlement des extrémités périphériques de papilles nerveuses, nous ne voyons pas pourquoi on voudrait persister à chercher un *corps* à l'excitant, alors que nous voyons partout les phénomènes se réduire à des questions de transmission et de transformation de mouvements, et non à des corps supposés inertes (atomes ou corpuscules) devenant la cause, en tant que masse, de cette transmission et transformation de mouvements. »

En général, quand on parle de la sensibilité on considère d'une part l'individu, de l'autre le monde extérieur. M. Pioger étend le sens du mot sensibilité jusqu'à l'appliquer aux réactions déterminées chez une partie quelconque de l'organisme par les excitations des parties voisines. Cela lui permet de faire très logiquement dériver toutes les fonctions psychiques de la sensibilité; par exemple la conscience « dérive de la sensibilité par l'effet de la division et de la coordination du travail de répartition et de répercussion des excitations sensorielles, organiques et psychiques », et l'intelligence « ne peut se comprendre que comme fonction de sensibilité ». Seulement le mot perd en précision ce qu'il gagne en étendue; il ne faudrait pas en étendre encore beaucoup le sens pour ne plus voir dans l'univers entier que des faits de sensibilité. Avec cette réserve et en entendant bien que la proposition de faire dériver de la sensibilité toutes les fonctions psychiques n'a pas dans le langage de M. Pioger le sens qu'on lui pourrait donner ordinairement, il faut approuver l'auteur d'avoir cherché à introduire l'unité dans les divers groupes de phénomènes mentaux.

Je serais d'autre part assez disposé à discuter l'origine de la conscience telle qu'elle nous est exposée. Je crois que les conditions que

M. Pioger donne au passage de l'inconscient au conscient déterminent également le passage du conscient à l'inconscient. Ce passage peut être considéré comme se faisant « par l'effet de la division et de la coordination du travail de répartition et de répercussion des excitations sensorielles organiques et psychiques ». Au reste, il y aurait à dire sur l'analyse de la conscience, elle m'a paru ne pas toujours serrer la réalité d'assez près.

Dans son analyse de la volonté comme dans tout le reste de son étude, l'auteur cherche les ressemblances entre les phénomènes, et il ne tient peut-être pas suffisamment compte, ici, de leur nature propre. Sa théorie d'ailleurs, juste à plusieurs égards, a les avantages et les inconvénients de la plupart de celles qu'a déterminées une réaction légitime, mais qui a parfois dévié de la bonne route, contre le spiritualisme. « L'acte volontaire est un réflexe devenu conscient..... il suffit d'analyser un peu plus profondément ce qui se passe autour de nous-même en présence d'une volition pour comprendre que l'essence même de la volonté se réduit toujours à sentir que nous allons faire, que nous avons fait, que nous désirons, ou que nous sommes entrainés à faire tel ou tel acte parce que nous le voulons, c'est-à-dire parce que nous sentons au moins que cet acte est le nôtre, est une mise en activité d'une partie de nous-même, alors que nous sentons fort bien que nous pourrions ne pas le laisser agir ou en faire agir une autre. Tout est là, et toute la difficulté de la volonté et du libre arbitre provient de cette réduction ultime de la volonté à la conscience. » Il y a beaucoup de vrai dans ces quelques lignes, mais il n'y a pas tout le vrai et cela suffit pour que la conclusion, la réduction de la volonté à la conscience, demeure très discutable. Je crois qu'on n'aura pas une idée complète de la volonté en se bornant à faire, pour l'expliquer, intervenir la conscience.

Le dernier chapitre de la première partie du livre est consacré à la pensée. Peut-être le sujet ne s'en différencie-t-il pas suffisamment de celui du chapitre consacré à l'intelligence, puisque si l'auteur y considère la pensée comme « la résultante des fonctions supérieures de sensibilité, de conscience et d'intelligence », cependant il y discute « le rôle de l'association, de la coordination dans le mécanisme du fait intellectuel ». « Nous croyons, dit-il, que les associationnistes n'ont vu qu'une partie du problème et ont eu le tort de vouloir tout expliquer et tout rapporter au principe de l'association des sensations et des idées; d'autant plus que l'association elle-même ne peut être envisagée que comme la résultante, comme l'effet d'une cause, d'un principe plus général, qui me semble être très bien rendu ici par ce que nous appelons le solidarisme organique, qui n'est que l'application au monde organique de la loi universelle de solidarité.... En un mot le principe de l'association ne peut qu'exprimer le phénomène du groupement de nos états de conscience, il ne peut nous expliquer le comment ni le pourquoi de la coordination que nous constatons dans notre

idéation. Au contraire, notre principe du solidarisme organique nous permet de saisir de suite toute la série des modes de cette association dont on a voulu faire autant de lois spéciales. » Je suis ici, avec quelques différences dans la conception générale, de l'avis de M. Pioger; j'ai critiqué aussi l'associationnisme des psychologues anglais et leur abus ou plutôt leur mauvais usage de l'analyse, j'ai essayé aussi de donner une idée synthétique des opérations de l'esprit et je suis un peu surpris de voir que M. Pioger me fait intervenir comme ayant voulu faire des modes de l'association autant de lois spéciales. Il cite les formules que je donne dans mon *Activité mentale* et ne tient pas compte de ceci, que je les considère comme donnant les principales faces ou les formes concrètes différentes d'un même fait général exprimé par la loi de l'association systématique à laquelle, si je le comprends bien, ressemble fort le solidarisme organique de M. Pioger et que j'ai rattachée aussi aux lois universelles du monde.

L'analyse que je fais ici de l'ouvrage de M. Pioger est forcément bien incomplète, je désire au moins signaler encore des réflexions intéressantes sur le fonctionnement de l'intelligence, et citer ces quelques lignes qui indiquent le sens général, conforme à la philosophie évolutionniste, des théories de l'auteur : « nous ne pouvons méconnaître que la conscience naît de la sensibilité, comme la sensibilité de la vitalité, comme la vitalité de la matière organique, comme l'organique de la chimique, comme la chimique de la physique, comme la physique de la cosmique, comme la cosmique de l'indifférencié. »

Dans la deuxième partie, comprenant la synthèse organique, l'auteur étudie l'origine de la vie, l'atmosphère organique, la loi d'organisation, la loi de l'hérédité, et le solidarisme organique. Je signale comme curieux le chapitre sur l'atmosphère organique.

M. Pioger applique constamment sa loi de l'équilibration à l'explication des phénomènes; je ne puis mieux faire pour exposer ses idées que de lui laisser la parole en citant un passage où il les résume lui-même : « Nous voyons aussi, dit-il, la vie organique d'abord, psychologique ensuite, et enfin sociale, résultant des déterminations ou différenciations que provoquent sur la matière organique, sur les organismes vivants, sur le système nerveux, sur le corps social, les innombrables acteurs des milieux ambiants et leurs correspondances internes. Nous pouvons donc embrasser d'un seul coup d'œil l'évolution du monde organique qui nous paraît causée, c'est-à-dire provoquée par la tendance des forces internes et des actions externes à s'équilibrer, et conditionnée, déterminée, fixée par les moments ou périodes d'équilibration, c'est-à-dire par leur solidarisation. De sorte que, en définitive, la genèse de la vie, l'organisation et l'évolution du règne végétal et animal, la différenciation et l'évolution psychiques, la genèse et l'évolution morales et sociales, ne sont que les résultantes de l'enchaînement infini des actions et réactions qui constituent les phénomènes, conformément à la loi commune générale de l'équilibration, c'est-à-

dire de la tendance des forces et des mouvements à se contre-balancer, à s'équilibrer, d'où résulte un perpétuel mouvement de va-et-vient, de composition et de recomposition qui constitue l'universel et éternel devenir des choses, des phénomènes, des existences, des consciences et des sociétés, chaque sériation, coordination, groupement, unification résultant d'une équilibration mutuelle, réciproque, des parties composantes dans chaque tout, c'est-à-dire de leur solidarisation. »

L'ouvrage se termine par une conclusion traitant des problèmes généraux de la connaissance.

Il faut féliciter M. Pioger de son effort pour coordonner en une philosophie synthétique les données de la science en les prolongeant, dans le sens indiqué par l'état actuel de nos connaissances. Sa tentation rappelle à certains égards, par l'esprit général et les conclusions, l'admirable philosophie de Spencer, encore inachevée et déjà un peu vieillie, celle aussi de quelques matérialistes contemporains. On pourrait critiquer chez M. Pioger une tendance à trop simplifier les questions, une exposition un peu lente, une certitude parfois exagérée. Cette tendance à la simplification et à la confiance excessive dans l'hypothèse ultra-scientifique sont d'ailleurs fréquentes chez les philosophes qui ont essayé de construire une philosophie sur les données des sciences. Mais M. Pioger, ce qui est plus rare, a bien compris l'importance des questions de philosophie, il fait à la théorie de la connaissance une place large, un peu trop large peut-être. Je ne sais si, actuellement, il est bien utile de réagir contre la vieille métaphysique substantialiste, je croirais plutôt que le danger intellectuel n'est pas de ce côté, comme il l'était il y a quelques années.

Quoi qu'il en soit, la tentative synthétique de M. Pioger est fort intéressante, et la troisième partie de son œuvre, le volume qu'il annonce sur la vie sociale et la morale en fixera le sens, en même temps que, peut-être, elle en indiquera le but. M. Pioger est, on le sait, un des collaborateurs les plus distingués de la *Revue socialiste*. Il y aurait un intérêt à la fois théorique et pratique à rattacher le socialisme à un ensemble de vues théoriques générales.

FR. PAULHAN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Th. Whittaker, B. A. A CRITICAL ESSAY IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY. London, Watts and C°, 1 broch. in-12, 44 p.

Sous ce titre qu'on trouvera peut-être un peu vieilli et un peu vague, M. W. reprend en une petite brochure clairement écrite et composée la question générale de la continuité du progrès historique et cette question plus particulière à laquelle il la ramène : Le moyen âge constitue-t-il pour l'Europe une interruption dans la marche de sa civilisation, et comment l'expliquer? M. W. a raison de restreindre la première aux bornes de la seconde. Car par elle-même la première serait insoluble, et même peut-être dénuée de sens véritable, vu le défaut d'unité réelle de la race humaine et de son histoire. Même restreinte à l'Europe, la question est loin d'être bien claire. Car à supposer que le moyen âge constitue, comme le pense l'auteur, une « énorme réaction », ce serait un problème de savoir jusqu'à quel point les progrès accomplis par les barbares au contact du monde romain qu'ils bouleversaient ne compensent pas la perte résultant de cette destruction. Comment savoir si, finalement, la balance ne s'établit pas au profit de l'Europe? Ne risque-t-on pas de commettre une pétition de principe si l'on établit l'existence d'une régression au moyen âge en admettant d'avance que la civilisation moderne et la civilisation gréco-romaine n'en font qu'une, se font suite par-dessus le moyen âge, et que cette civilisation est la vraie civilisation, la vraie direction pour atteindre l'idéal humain? Pour éviter cette pétition de principe, l'auteur s'efforce de déterminer le critérium du progrès : ce serait suivant lui la liberté et spécialement la liberté, nous devrions peut-être dire la laïcité, de la pensée; puis de faire voir l'unité fondamentale de la civilisation antique et de la civilisation moderne à ce point de vue. Dès lors il faudrait expliquer la régression du moyen âge, non comme le fait M. Eicken (*Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung*) par un processus intrinsèque, mais au contraire, comme le fait M. Renouvier (*Uchronie*), par le caractère étranger, extérieur de ses causes : l'inversion barbare et l'expansion concomitante des conceptions religieuses judæo-chrétiennes.

Il nous paraît inutile de suivre M. W. dans le détail de son exposition. Son travail, bien que sérieux en même temps qu'agréable, n'offre pas en effet l'étendue que feraient attendre la largeur et la complexité de la question. A plus forte raison n'est-ce pas ici que nous pourrions prétendre en discuter la solution. Nous voudrions seulement, en caractérisant la pensée de M. W., montrer quelle en est, suivant nous, la principale lacune. M. W. paraît un esprit foncièrement libéral et, quant à nous, nous ne pouvons que le louer de ne pas sacrifier à la mode du jour en se faisant l'apologiste du moyen âge, de ses tendances mystiques et de sa docilité mentale. Mais M. W. n'en est pas moins trop exclusif quand il définit la civilisation par la liberté et spécialement par la liberté intellectuelle. L'unité sociale, l'organisation n'en est-elle pas un facteur aussi essentiel? Et M. W. aurait pu dire également à ce point de vue, que les temps modernes continuent la civilisation antique où l'unité sociale et politique était si remarquable soit en intensité, dans la cité grecque, soit en étendue, dans le monde romain. Qu'arrive-t-il au contraire à la chute de celui-ci? En même temps que dans l'ordre politique et économique l'unité fait place à une extrême division, elle tend à s'organiser avec une puissance jusqu'alors inconnue en intensité et en extension dans le domaine intellectuel et moral. Il semble que les hommes cherchent à retrouver dans un domaine mystique la *patrie*, c'est-à-dire la vie collective, la solidarité morale ailleurs effacée ou disparue. Il est à regretter que M. W. ne se soit pas demandé ce que peut valoir cette nouvelle forme d'unité qui a si étrangement séduit Comte, et semble séduire de nouveau un si grand nombre des réformateurs du temps présent. On voudrait savoir ce qu'il a pu en rester d'utile et de durable, car M. W. ne prétend pas, sans doute, rayer comme non avenus dix-huit siècles d'histoire. On demanderait enfin à mieux compendre les raisons et la portée de la déchéance de cette forme d'organisation et des progrès simultanés de cette autre forme plus humaine et plus positive d'unité qui caractérise les nationalités modernes.

Ainsi, d'une manière générale, M. W. n'a pas suffisamment tenu compte dans sa « philosophie de l'histoire » de l'organisation comme forme du progrès. De même qu'on a défini la beauté et la perfection par « l'unité dans la variété », ne pourrait-on pas définir la civilisation, au sens moral et politique du mot, non par le seul règne de l'unité, ni par le seul progrès de la liberté, mais par la mesure dans laquelle ces deux termes, antithétiques, mais non contradictoires, ont pu être conciliés? A ce point de vue, *une société*, pourrait-on dire, *est civilisée dans la mesure même où elle mérite le nom de société*. Un tel jugement serait analytique. Car l'idée de société implique au même degré l'autonomie des personnes et la fusion des volontés, le consentement des individus et leur subordination à la collectivité. Peut-être alors M. W. eût-il entrevu de quel côté il fallait attendre

l'avènement de cette morale nouvelle et plus moderne, qu'avec tant d'autres il appelle de ses vœux, et la solution de ce dilemme devant lequel il nous laisse sans le résoudre autrement que par l'expression d'une préférence personnelle : la morale doit-elle devenir purement humaine et positive, ou doit-elle rester théologique et surnaturelle?

GUSTAVE BELOT.

Ed. L. Starck. GRAMMAR AND LANGUAGE. Boston, W. B. Clarke and Carruth, 1887, XIV-185 p.

L'objet essentiel de cet ouvrage est d'introduire la logique dans la grammaire. L'auteur croit à l'existence de principes auxquels se soumettent, sinon toutes les langues, au moins les trois groupes actuels les plus importants de langues indo-européennes, savoir les langues germaniques, les langues slaves et les langues romanes. Il laisse entièrement de côté l'histoire du langage.

Les principaux chapitres de son livre se rapportent à la classification, à la phrase, aux formes et flexions, et enfin à l'ordre des mots. Beaucoup de remarques intéressantes pourraient être relevées dans ces différents chapitres. Mais la théorie la plus originale développée par M. Starck est celle de la division des phénomènes du langage en objectifs et subjectifs. Ainsi il distingue des mots objectifs et des mots subjectifs : les premiers nous servent à désigner ce qui tombe sous notre observation dans le monde extérieur; les seconds, moins nombreux, introduisent d'une façon expresse dans le discours la personnalité de l'homme qui parle : telles sont les conjonctions. *Parce que*, *et*, *si*, *puisque*, etc., révèlent en effet la personnalité de celui qui parle, sa manière de concevoir quels rapports ont entre eux les objets ou les événements dont il parle. M. Starck range aussi parmi les mots subjectifs tous les mots par lesquels celui qui parle désigne d'une façon générale et indéfinie non seulement les objets qui l'entourent, mais encore l'espace, le temps, la manière : tels sont *ceci*, *cela*, *ici*, *là*, *maintenant*, *alors*, *ainsi*, *tel*. Une partie des mots subjectifs sont des noms, les autres sont des adjectifs. Par exemple *here*, *there*, *now*, etc., sont des noms subjectifs et c'est pourquoi les expressions *in here*, *by there*, *from now*, etc., sont parfaitement correctes et ne diffèrent pas essentiellement de *in the house*, *by the road*, *from morning*, etc. (p. 36). M. Starck applique encore d'une façon intéressante sa division aux modes des verbes; il n'y a suivant lui que deux modes fondamentaux, l'objectif et le subjectif : l'indicatif est un mode objectif; au contraire, l'impératif, par exemple, appartient au mode subjectif. Dans son chapitre sur l'ordre des mots, il montre encore comment ils s'arrangent suivant les dispositions subjectives de celui qui parle.

Outre cette doctrine sur l'objectivité et la subjectivité dans le lan-

gage, il convient de signaler la division générale proposée par M. Starck des mots. Il divise d'abord le langage en monolocutions (interjections), mots, abréviations et particules. Les *monolocutions*, y compris *oui*, *non*, sont des phrases d'un seul mot. Les *mots* sont subdivisés d'abord en *objectifs* et *subjectifs* : les *mots objectifs* comprennent des *substantifs*, des *adjectifs*, des *verbes* et des *adattributifs* : les substantifs désignent l'ensemble des attributs qui entrent dans la conception de l'objet ; les adjectifs sont des noms d'attributs et impliquent permanence ; les verbes sont aussi des noms d'attributs, mais impliquent mouvement (*transiency*) ; les adattributifs sont des qualificatifs de second ordre, ils servent à qualifier les verbes et attributs qui sont eux-mêmes les qualificatifs de premier ordre. Les mots subjectifs sont subdivisés simplement en noms et adjectifs.

Les *abréviations* comprennent d'une part les *abréviations objectives* ou prépositions ; d'autre part, les *abréviations subjectives* ou conjonctions : ces dernières pourraient être omises dans le discours, et le sens des phrases subsisterait ; au contraire, la suppression des prépositions rendrait les phrases inintelligibles.

Enfin les *particules* comprennent des termes comme *no*, *not* (anglais), *ne*, *ve*, *nam* (latin), *in*, *auf*, *um* (allemand). Beaucoup d'entre elles sont en même temps des prépositions ; mais tandis que la préposition véritable ne modifie pas le sens du mot, la particule le modifie : le sens de *jardin* n'est pas modifié par *dans* lorsqu'on dit *dans le jardin*, mais le sens primitif de *reach*, celui de l'allemand *fangen*, sont modifiés par l'adjonction de la particule dans *overreach*, *anfangen*.

La division précédente est, comme on voit, simple et instructive. On peut lui reprocher de ne pas reposer sur des bases bien établies ni prises dans le langage même. M. Starck affirme expressément (p. 16) que les principes de la classification des mots doivent être cherchés « dans la nature de l'esprit et dans le monde extérieur » ; or il vaudrait beaucoup mieux les chercher dans l'étude directe des mots eux-mêmes, après avoir d'abord défini soigneusement ce qu'on entendra par mot. En les cherchant dans la nature de l'esprit et dans le monde extérieur, il est évident que ce qu'on arrivera d'abord à classer ce seront les phénomènes psychologiques ou les objets extérieurs plutôt que les mots. Que la classification ainsi obtenue soit ensuite applicable au langage, c'est probable, mais quelques-uns pourraient le contester, et, dans tous les cas, il serait à la fois plus simple et plus facile de commencer par les phénomènes mêmes du langage : plus simple, cela va de soi ; plus facile, parce que les mots tombent sous les sens, tandis que les phénomènes psychologiques sont souvent difficiles à observer.

B. Bourdon.

G.-E. Müller und F. Schumann. Experimentelle Beitraege zur Untersuchung des Gedaechtnisses. 1893, 1 vol. in-8, 192 pages.

Le livre de Müller et Schumann est divisé en trois chapitres : dans le premier se trouve une description détaillée de l'installation employée et des expériences, le second est consacré à l'étude des règles qu'on doit suivre dans les expériences sur la mémoire, enfin le troisième contient une énumération et une discussion des résultats obtenus. Ce travail, qui est une suite du travail d'Ebbinghaus, a été fait au laboratoire de Goettingue pendant cinq années (1887-92); le but poursuivi était d'étudier les associations qui existent entre deux syllabes d'une série de syllabes qu'on apprend par cœur.

Le sujet devait apprendre des séries de 12 syllabes, chacune de ces syllabes étant formée de deux consonnes séparées par une voyelle (les voyelles employées étaient *a*, *aa*, *e*, *i*, *o*, *u*, *ä*, *ö*, *ü*, *ei*, *eu*); dans la formation des séries on suivait certaines règles, afin que les différentes séries soient aussi uniformes que possible; ainsi dans une même série toutes les consonnes du commencement et celles de la fin, de même que toutes les voyelles des syllabes étaient différentes, jamais deux consonnes successives n'étaient identiques et enfin les syllabes ne formaient pas de mots connus.

Les syllabes de la série qui devait être apprise, étaient inscrites sur la surface d'un cylindre horizontal qui tourne avec une vitesse uniforme, de sorte que le sujet les voyait passer successivement devant une étroite fente; la lecture des syllabes était rythmée et le rythme employé était le trochaïque, les syllabes impaires étaient donc prononcées avec plus de force que les syllabes de rang pair; on considérait la série comme apprise, lorsqu'elle pouvait être répétée une fois sans faute.

Nous ne pouvons pas donner ici la description de toutes les séries d'expériences faites par les auteurs (le nombre de séries apprises par cœur dépasse 4000 et il y avait en tout six sujets), nous ne donnerons que comme exemple la description de l'une des séries d'expériences faites dans le but d'étudier l'association qui existe entre deux syllabes voisines d'une série. Le sujet apprenait le premier jour six séries de 12 syllabes chacune; désignons avec les auteurs ces séries par : I_1, I_2,.... I_{12}; II_1, II_2, ... de sorte que V_8 p. ex. représente la huitième syllabe de la cinquième série; 24 heures après, le sujet apprenait de nouveau six séries, formées avec les mêmes syllabes que celles des jours précédents; deux de ces séries, V, étaient quelconques, deux autres, S, renfermaient cinq groupes analogues à III_7 III_8, enfin les deux dernières, L, contenaient cinq groupes analogues à II_4 II_5; le troisième jour on apprenait six nouvelles séries et ainsi de suite. Les moyennes des nombres de répétitions nécessaires pour apprendre les diffé entes séries sont chez l'un des sujets, pour les séries premières, de 16,7, pour les séries V de 16,5; pour S de 11,6, enfin pour L de 15; on voit donc que l'association entre deux syllabes voisines apparte-

nant à un même rythme (*S*) est bien plus forte que celle entre des syllabes voisines appartenant à deux rythmes différents (*L*). Telle est en général la manière de procéder des auteurs; on est étonné de l'assiduité et de la patience avec laquelle ces expériences ont été faites.

Des expériences analogues aux précédentes ont permis aux auteurs de démontrer l'existence de l'association entre deux syllabes d'une série séparées par une ou plusieurs autres syllabes; cette association est plus forte entre les syllabes impaires qu'entre les syllabes paires, puisque les premières sont prononcées avec plus de force que les dernières. De même il existe une association entre une syllabe et celle qui la précède dans la série. Une syllabe est aussi associée à la place qu'elle occupe dans la série. Enfin la dernière question étudiée est relative à l'influence du rythme, le résultat trouvé est qu'une série apprise avec un certain rythme est réapprise le jour suivant bien plus facilement avec le même rythme qu'avec un rythme différent.

En faisant ces différentes expériences les auteurs marquaient toutes les particularités qui se produisaient dans le courant des expériences telles que l'état de la respiration, l'influence de la fatigue et de l'exercice, la reconnaissance des syllabes, etc. Ces remarques décrites avec beaucoup de détails dans le troisième chapitre ne donnent pas lieu à des conclusions générales.

En somme le mémoire montre bien l'esprit méthodique des auteurs, il est très intéressant pour celui qui s'occupe de psychologie expérimentale, mais il ne contient que des faits et pas de conclusions générales; ces faits pouvaient souvent être prévus d'avance, certainement *à priori*, tandis que maintenant ils sont démontrés par l'expérience.

VICTOR HENRI.

Kresto K. Krestoff. LOTZE'S METAPHYSISCHER SEELENBEGRIFF. — Ehrhardt Karras, Halle a/S. — 1890.

L'étude que fait M. Krestoff du concept métaphysique de l'âme d'après Lotze se divise en trois parties : 1° l'âme; — 2° le cerveau et l'âme; — 3° leur action réciproque. — L'auteur met en relief l'originalité de la philosophie de Lotze, l'ingéniosité et la justesse des développements, mais il le blâme d'avoir subordonné la psychologie à la métaphysique. De là proviennent toutes les contradictions dans lesquelles Lotze devait tomber. La conception que ce philosophe s'était faite de l'âme marque toutefois un grand progrès sur celles de ses devanciers. Elle a l'avantage d'être dégagée de tout élément mystique; elle n'a pas été formée dans le dessein de satisfaire notre sensibilité et de répondre à nos désirs d'immortalité.

La manière dont il a résolu le problème des rapports de l'âme et du cerveau devrait conduire Lotze à de nouvelles contradictions. Ces contradictions sont manifestes, soit lorsqu'il traite d'une vie spirituelle

supérieure à la nôtre, soit lorsqu'il se fait de Dieu une conception tout anthropomorphique.

En somme, la thèse de M. Krestoff est une honnête contribution à l'étude de Lotze. Si ses idées ne sont pas des plus nouvelles, elles sont exposées avec clarté et précision. Quant aux critiques que l'auteur adresse aux théories de Lotze, elles sont inspirées par une bienveillante impartialité et le plus souvent bien fondées. Peut-être devons-nous regretter que M. Krestoff n'ait pas cru devoir accorder plus d'importance aux premiers écrits de Lotze : quoi qu'il en pense, son ouvrage n'aurait pu que gagner en vérité et en profondeur.

L. GRANDGEORGE.

Dr H. Rickert. DER GEGENSTAND DER ERKENNTNISS. EIN BEITRAG ZUN PROBLEM DER PHILOSOPHISCHEN TRANSCENDENZ. — J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg in B. 1892.

M. Rickert se rattache au groupe nombreux des philosophes qui veulent subordonner la raison pure à la raison pratique et faire dépendre toute la connaissance d'une nécessité morale. Toute connaissance devant partir du sujet, ce n'est pas dans la perception que consistera la connaissance, car la perception est encore objet. C'est donc dans le jugement que réside la vérité et, comme ce qui caractérise le jugement c'est l'affirmation ou la négation, nous pouvons dire que connaître c'est affirmer ou nier. D'autre part, tout ce que j'affirme doit me plaire; tout ce que je nie doit me déplaire. La connaissance est donc un processus déterminé par des sentiments, c'est-à-dire par le plaisir et la douleur.

Ainsi se trouve posé le problème de la transcendance. Lorsque je veux juger, je me sens lié par une évidence. Je ne puis à mon gré affirmer ou nier, mais l'un des deux jugements s'impose à moi; je suis déterminé par une force à laquelle je me soumets et qui me dirige. Autrement dit, il y a une nécessité pour moi à porter tel ou tel jugement. S'il n'en était pas ainsi, je demeurerais dans un état d'incertitude et jamais je ne jugerais. Nos jugements présentent donc un caractère de nécessité bien déterminé. Il y a là un impératif dont nous reconnaissons la légitimité et auquel nous devons conformer notre volonté. En un mot, nous nous trouvons en présence d'une nécessité de devoir et c'est ce devoir transcendant qui est l'objet de la connaissance.

M. Rickert nous montre ensuite les nombreux avantages que présente son système. Il croit avoir évité ainsi les erreurs dans lesquelles sont tombés, nous dit-il, le réalisme et l'idéalisme positiviste. Il ne va pas jusqu'à admettre un être absolu et, cependant, il ne renonce pas à une connaissance réelle, puisqu'il attribue une valeur plus que subjective au devoir que nous reconnaissons dans nos jugements. Reste à savoir s'il a le droit d'accorder au devoir cette valeur plus que subjective.

Oui, répond l'auteur, car nos jugements sont subordonnés à une nécessité et, puisqu'on ne saurait les mettre en doute, on ne saurait non plus douter du devoir qui les fonde.

Tel est le résumé de l'ouvrage fort intéressant de M. Rickert. Mais, s'il est vrai, comme le prétend l'auteur, que tout dépend d'un devoir, quel est-il, en quoi consiste-t-il et comment pouvons-nous le connaître? Car ce devoir sur lequel repose toute connaissance demeure indéterminé, suspendu entre ciel et terre. Comment alors pourrait-il fonder notre connaissance?

L. GRANDGEORGE.

Dr G. Ulrich. SYSTEM DER FORMALEN UND REALEN LOGIK. — Ferd. Dümmler. Berlin, 1892.

M. Ulrich s'est avisé de réformer la logique et de partir en guerre contre la conception qu'on s'en fait généralement. Il ne faut pas, dit-il, considérer la logique comme une science purement formelle et négliger, comme on le fait, le contenu de la pensée. C'est cette distinction toute factice que nous prétendons établir entre la forme et la matière de la pensée, qui a permis à la métaphysique de se constituer d'une manière indépendante. Mais elle est stérile et dangereuse. Les sensations, qui sont la matière dont la pensée forme ses perceptions et ses représentations, appartiennent au sujet qui perçoit et se représente. La pensée se crée donc son contenu elle-même, en vertu de sa propre force; être signifie être un contenu de la pensée.

Dès lors, il est bien évident qu'il faut jeter par-dessus bord tout être qui serait en dehors de la pensée, que nous devons renoncer à toute métaphysique qui ne serait pas une partie de la logique. Ainsi donc la métaphysique doit devenir une logique réelle par opposition à la logique formelle. De cette façon, c'est-à-dire en développant les principes formels et réels de la pensée et par conséquent de l'être, il est possible, dit l'auteur, d'arriver à « une intuition du monde qui soit d'accord avec les résultats de la science moderne et qui donne satisfaction aux besoins de notre cœur, à nos sentiments religieux, moraux et esthétiques. Nous pouvons en un mot fonder une doctrine vraie, mais en même temps pieuse, belle et bonne. »

La logique de M. Ulrich acquiert ainsi « une valeur religieuse et morale, car elle s'élève à la connaissance scientifique d'un Dieu en trois personnes ». Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement de sa métaphysique et de sa religion. Nous n'y avons d'ailleurs trouvé aucune idée nouvelle qui méritât d'être signalée et le domaine de la philosophie proprement dite est assez vaste pour nous suffire et nous dispenser de nous occuper de la religion de M. Ulrich.

L. GRANDGEORGE.

J. Kodis. Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes. Berlin, 1893, Verlag von S. Calvary; 202 p.

Ce livre est une étude historico-critique du concept d'aperception. Il est divisé en deux parties : dans la première sont exposées et appréciées les idées de Descartes, Leibnitz, Wolf, Kant, Herbart, Steinthal, Lazarus, Wundt et Avenarius; dans la seconde l'auteur, s'inspirant d'Avenarius, passe en revue les principaux phénomènes qui se rattachent au concept d'aperception. La conclusion de l'ouvrage est que l'interprétation bio-mécaniste des phénomènes psychologiques, introduite par Descartes, puis considérée pendant quelque temps comme insuffisante, revient en honneur, et qu'une conception mécaniste de l'âme aujourd'hui est non seulement possible, mais s'impose comme la seule conséquente. Sous cette réserve que les doctrines passées en revue ont le plus souvent un caractère métaphysique, l'ouvrage se recommande par sa clarté et, croyons-nous, par son exactitude.

B.

E. Bleuler. Versuch einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der psychologischen Grundbegriffe, 36 p. (Extrait de la *Zeitschrift für Psychiatrie*, Bd 50.)

Le but principal de l'auteur est de définir l'âme, le moi, la conscience, en substituant une explication scientifique de ces réalités aux idées métaphysiques qu'on s'en fait encore généralement. Bien qu'on trouve encore chez lui quelques traces de l'esprit dualiste, il rejette cependant nettement la théorie dualiste de l'âme et du corps, celle du double aspect qui n'en est qu'un cas particulier, et les conceptions analogues, et il formule les propositions suivantes qui s'imposent de plus en plus, croyons-nous, aux philosophes qui suivent le progrès des idées : « Cette perception de notre propre activité interne est absolument analogue à toute autre perception. Une différence psychologique entre la perception interne et la perception externe, entre l'observation du monde et celle de notre propre personne n'existe pas. » L'explication qu'il donne du moi sera admise aujourd'hui par beaucoup de philosophes et n'est pas du reste entièrement nouvelle : suivant lui, le moi se compose des sensations organiques et des souvenirs qui se rapportent à notre personne, c'est-à-dire à la perception de notre corps, de notre voix, etc.; ce moi n'a par conséquent, même chez l'homme normal, qu'une identité relative.

B.

A. v. Heydebreck. Ueber die Gewissheit des Allgemeinen. Leipzig, C. E. M. Pfeffer, 35 p.

Cette dissertation est consacrée à défendre contre l'empirisme et le

scepticisme la doctrine suivant laquelle l'esprit humain trouverait immédiatement en lui-même des concepts généraux capables de lui donner une certitude absolue.

B.

Dr Alexander Raciborski. Die naturwissenschaftlichen Grundlagen unserer aesthetischen Urtheile; 124 S. (traduit du polonais).

Ce petit ouvrage se divise en deux parties. Dans la première il est traité des conditions sensorielles de nos jugements esthétiques; dans la seconde des facteurs objectifs de la beauté. Les principes que l'auteur propose au sujet des conditions sensorielles du beau résument rapidement certains résultats des recherches psychologiques contemporaines relatives aux sensations. Quant aux théories exposées dans la seconde partie de l'ouvrage elles se résument en ceci : il existe des types objectifs de la beauté. Il est surprenant que l'auteur, bien qu'énonçant une doctrine semblable, qui n'est pas autre chose qu'un retour timide à la doctrine platonicienne des Idées, puisse croire, comme l'indiquent le titre même et certains passages de l'ouvrage, ne pas faire de métaphysique.

B.

L. William Stern. Die Analogie im volkstümlichen Denken. Berlin, R. Salinger; IV-162 p.

Cet ouvrage est une étude systématique des cas où se manifeste la tendance de l'esprit humain et surtout de l'esprit du peuple à associer des idées par analogie. La méthode en est déductive, c'est-à-dire que l'auteur pose les principes avant les faits, en négligeant un peu ces derniers. M. Stern distingue principalement la simple formation d'analogie et l'acte de compléter par analogie (*die analogistiche Ergänzung*) : dans le premier cas l'esprit humain se contente d'apercevoir des analogies entre le présent et le passé, s'aide du passé pour comprendre le présent; dans le second cas il anticipe le futur en ajoutant par analogie à ce qu'il perçoit des éléments (idées, mouvements) qu'il a trouvés associés dans le passé à des événements d'ailleurs semblables aux événements présents. A l'acte de compléter par analogie M. S. rattache le raisonnement par analogie. Il considère avec raison le raisonnement inductif et le raisonnement déductif populaires comme ne différant pas essentiellement du raisonnement par analogie; mais il maintient, sans la justifier suffisamment, une distinction essentielle entre le raisonnement populaire et le raisonnement scientifique. Des remarques fort intéressantes de M. S. sont celles qu'il fait dans son introduction au sujet de la méthode qui jusqu'ici a régné en logique : comme il le dit justement, la logique s'est peu servie jusqu'à présent de la

méthode psychologique et génétique, et la méthodologie s'est limitée à l'étude des méthodes scientifiques, négligeant les façons populaires de penser et de raisonner; « pourquoi donc la méthodologie doit-elle être purement normative, nous renseigner seulement sur ce qui doit être et non sur ce qui est? » Il eût pu ajouter que la logique a jusqu'à présent, même dans l'école de Bacon, suivi de préférence la méthode déductive et qu'en conséquence les traités de logique modernes les plus célèbres laissent encore souvent à désirer sous le rapport de la description des faits logiques.

B.

Giuseppe d'Abundo. Su d'un caso di porencefalia sperimentale, nota preventiva. Napoli, 1893.

La note de M. G. d'Abundo est une intéressante contribution à l'étude des traumatismes du crâne. L'auteur a obtenu *expérimentalement* sur des chiens la porencéphalie, c'est-à-dire une lésion, siégeant en des points que nous allons énumérer, accompagnée de phénomènes psychiques, et obtenue par un traumatisme du crâne sur les parties correspondantes aux centres moteurs.

Le chien en expérience fut frappé le 15 janvier 1893; il se produisit une fracture avec enfoncement de la boîte osseuse. Les troubles fonctionnels de l'organisme furent peu accusés. On constata de l'amaigrissement et des phénomènes oculaires. Les troubles psychiques furent nets : le chien devint apathique, indolent, indifférent à tout, sauf aux aliments qu'il dévorait avec voracité et en bien plus grande quantité. L'autopsie, pratiquée le 3 juillet, dévoila une adhérence limitée de la dure-mère, dilacérée au niveau du traumatisme par une esquille osseuse ayant également pénétré la substance nerveuse sous-jacente; les ventricules latéraux étaient énormément dilatés par un liquide limpide; le trigone était effacé; l'aqueduc de Sylvius dilaté et dévié. Ces lésions s'expliquaient par la formation du foyer de ramollissement autour de l'esquille, l'envahissement d'un processus inflammatoire, ayant débuté par le ventricule droit et occasionné l'épanchement épendymaire.

Ce cas est intéressant. L'auteur a expérimenté sur d'autres chiens. Il applique sur le crâne une boule de fer, maintenue par une petite tige métallique à laquelle elle est soudée; d'un violent coup de marteau il enfonce la boule et observe les phénomènes ultérieurs; au bout d'un certain temps les sujets sont sacrifiés et autopsiés. La parésie, les troubles oculaires, et au point de vue du caractère, la peur sont fréquemment observés à la suite du trauma.

L'auteur se propose de continuer ces recherches, et d'en exposer les résultats dans des travaux ultérieurs qui, à l'instar de ceux de *Tamburini* et de *Bianchi*, promettent d'être fort intéressants.

Dr Laupts.

Giuseppe d'Abundo. CONTRIBUTO CLINICO ALLA FISIOPATOLOGIA DIE LOBI PREFRONTALI. Napoli.

Ce n'est plus, dans ce travail, par l'expérience sur l'animal, c'est par l'observation clinique que M. G. d'Abundo cherche à s'expliquer le rôle des lobes préfrontaux dans les phénomènes intellectuels. Des cinq observations publiées par l'auteur il faut faire deux parts; les deux premières, que l'on peut qualifier de positives, peuvent se résumer ainsi : à la suite d'un violent traumatisme du crâne par explosion d'une certaine quantité de poudre, il se produisit une fracture de la boîte osseuse au niveau de la région frontale; d'où inflammation des méninges et du tissu cérébral sous-jacent, augmentation de la pression endocrânienne et phénomènes d'irritation corticale. Chez les deux sujets, on a observé un changement notable de caractère; d'intelligents qu'ils étaient ils devinrent indifférents, distraits, incapables d'étude et d'application, l'un morne et abattu, l'autre agité, expansif, parlant à tort et à travers. Avec cela des faux pas, des lacunes de la mémoire, des inexactitudes dans le souvenir des événements du passé. Mais ce qui frappait davantage l'observateur, c'était le défaut d'attention, que les images auditives réveillaient moins encore que les images visuelles. Chez l'un et chez l'autre des convulsions, surtout chez le premier : c'était d'abord de l'épilepsie jacksonienne (convulsions du bras gauche, le traumatisme s'étant produit à droite), puis de l'épilepsie généralisée. La cause était l'excitation des centres moteurs, ce qui semble confirmer la théorie de Luciani sur l'origine corticale de l'épilepsie.

Les trois observations suivantes font la contre-partie des deux précédentes. Malgré de très violents traumatismes, ayant porté sur la région pariétale, les trois blessés dont M. G. d'Abundo présente l'observation, n'ont souffert d'aucun trouble psychique notable. Il ne semble point que le caractère ait changé, ni l'intelligence baissée.

En résumé, cette note vient à l'appui de la thèse de Bianchi : l'intelligence n'est pas un produit des territoires corticaux sensitifs et moteurs, mais bien d'une région qui, sans être ni sensitive, ni motrice , préside cependant au fonctionnement des phénomènes psychiques. Dr LAUPTS.

Giuseppe d'Abundo. CONTRIBUTO ALLO STUDIO DELLE AMNESIE POST-CONVULSIVE E POST-TRAUMATICHE. Napoli.

M. Ribot, nous dit l'auteur, considère comme conditions du fonctionnement physiologique de la mémoire :

1° Une modification particulière imprimée aux éléments nerveux;

2° Un complexus stable d'association de ces éléments nerveux, une association dynamique rendue par l'habitude aussi ferme qu'une association anatomique primitive. Donc la modification de l'élément n'est pas tout, le mode de groupement des éléments du complexus entre pour une part importante dans les phénomènes de mémoire. Un

état de conscience ne se modifiant que progressivement pour aboutir à un autre, il en résulte une chaîne ininterrompue que l'on remonte, sans en parcourir tous les chaînons, mais en passant seulement par les plus importants qui servent de points de repère, *punti di ritrovo di Ribot*. Ces points sont les états de conscience que leur importance sauve de l'oubli.

M. Giuseppe d'Abundo se range complètement à cette théorie, qu'il expose très clairement avec un schéma à l'appui. Un autre schéma rend compte de l'amnésie rétrograde et de l'amnésie *antérograde*; l'auteur explique ainsi la première : le traumatisme, même passager, troublant la nutrition du cerveau, tout au moins de certains points du cerveau, il est des états de conscience qui disparaissent. Mais un état de conscience ne disparaît pas seul; avec lui il entraîne dans l'oubli des états secondaires primitivement liés à lui d'étroite façon. Un point de repère a disparu, un chaînon est retranché, les chaînons antérieurs ne seront retrouvés que s'ils ont une importance considérable, s'ils sont des états de conscience ayant pénétré suffisamment l'organisme, pour qu'ils puissent être ressaisis naturellement, sans avoir besoin d'être réveillés par les états de conscience ultérieurs.

A l'appui de la théorie, M. Giuseppe d'Abundo publie deux observations d'amnésie rétrograde et il s'efforce de prouver que l'étendue de la lacune dépend et de la violence du trauma, et de son siège, et de la résistance de l'organisme : de la force de cohésion individuelle entre les éléments associés.

Trois autres observations sont des exemples d'amnésie à la fois rétrograde et antérograde. Le choc imprimé aux éléments nerveux les rend impropres, dit l'auteur, à conserver pendant un certain temps après le traumatisme, les différents états de conscience. Quelquefois, ajoute-t-il, on est amené à admettre de véritables dédoublements de la conscience.

Enfin, la première observation de la note de M. G. d'Abundo concerne non plus l'amnésie rétrograde consécutive aux traumatismes, mais celle qui suit les convulsions. La conclusion en est que les hystériques à signes somatiques graves (paralysie, contracture, hémianesthésie) offrent des symptômes, un ensemble de faits psychiques différents de ceux qui étaient, alors que, déjà névropathes, ils ne présentaient pas les marques de l'hystérie confirmée. Et, en effet, dans le cas de Mlle X..., relaté par l'auteur, les phénomènes d'amnésie apparurent, se développèrent et disparurent en même temps que les symptômes somatiques. Il faut ajouter que, dans le cas particulier de Mlle X..., il y avait moins, selon M. d'Abundo, une amnésie rétrograde véritable, qu'une substitution par autosuggestion d'un fait inexact à un fait exact. On comprend l'importance de semblables observations pour ceux qui suivent les études sur la mémoire; elles sont une heureuse contribution à celles de M. Bianchi et à celles de M. Ribot.

Dr LAUPTS.

REVUE DES PÉRIODIQUES

The psychological Review.

Jan. 1894, n° 1 (New-York).

Le premier numéro de cette nouvelle Revue dont nous avons annoncé précédemment la publication, vient de paraître sous la direction de MM. Mackeen Cattell et M. Baldwin. Elle débute par la reproduction du discours prononcé par G. Ladd à l'ouverture du *Congrès américain de psychologie* (27-28 décembre 1893). Ce discours est consacré à la situation actuelle des études psychologiques qui doivent, suivant l'auteur, comprendre trois ordres de recherches : 1° Rapport des investigations statistiques et expérimentales avec l'ensemble de la psychologie; 2° Rapport de la psychologie expérimentale avec les questions philosophiques; 3° Rapport avec la conduite et le bien-être du genre humain (morale, esthétique, médecine, sociologie, anthropologie criminelle). Ladd, après avoir parlé du grand nombre de laboratoires fondés dans les divers pays et surtout en Amérique, attend de l'avenir, « du cours de l'histoire », un jugement sur les résultats définitifs auxquels ils peuvent conduire. Il ne faut jamais oublier qu'en psychologie tout converge vers l'introspection et que, dans cette science plus que dans toute autre, il est difficile de tracer les limites entre les questions purement psychologiques et celles que l'on qualifie de métaphysiques.

J. Royce. *Le cas de J. Bunyan.* — Étude de psychologie historique sur le tempérament et le caractère du célèbre auteur de *Pilgrim's Progress*. Nous en rendrons compte lorsqu'elle sera achevée.

Munsterberg. *Travaux du laboratoire de psychologie de Harvard.* — Recueil de mémoires dont nous indiquons les principaux résultats. 1° Sur la mémoire : « Une série de perceptions présentées à deux sens, en même temps, sont plus aisément reproduites que si elles sont présentées seulement à l'ouïe ou seulement à la vue; 2° Sur l'effet de renforcement de l'attention : « Résultat inattendu : Tous les stimulus paraissent relativement moindres, quand l'attention est fixée sur eux, dès le début » ; 3° Recherche psychométrique sur la loi psychophysique : « L'effet plus fort des différences relatives d'excitation est constamment influencé par l'effet plus faible des différences absolues d'excitation » ; 4° Le temps optique : « Quel que soit le nombre des présentations

(perceptions), les temps paraissent d'autant plus courts que le contenu du temps optique attire plus l'attention et par suite l'empêche d'observer les phénomènes subjectifs concomitants, produits par des changements corporels.

Dans les « Shorter contributions » notons deux pages de GALTON, *sur l'arithmétique par l'odorat*. A l'aide d'un dispositif qu'il décrit, il s'est assuré que l'on peut pratiquer l'arithmétique par le seul moyen d'odeurs imaginaires, comme on le fait avec des figures ou sons imaginaires. Il s'exerce à associer deux bouffées de menthe avec une de camphre, trois de menthe avec une d'acide carbolique : il pratique de petites additions, puis plus tard, avec leurs seules images (images visuelles et auditives exclues); cela se fait rapidement, mais on en perd vite l'habitude.

Suivent des « Discussions », entre autres de W. James sur « le sentiment d'innervation » de Wundt et une abondante bibliographie consacrée à des ouvrages, mémoires ou articles intéressant la psychologie.

Zeitschrift für Psychologie, etc.

Tome V, 5 et 6; tome VI, 1 à 5.

SOMMER. *Pour la théorie des troubles cérébraux de la lecture et de l'écriture.* — Longue observation d'un aphasique de soixante ans (apoplexie suivie d'une paralysie du côté droit). Il ne pouvait reconnaître plusieurs lettres et quand il y réussissait, il ne pouvait les rassembler pour en faire un mot : cet acte est donc une fonction psychologique. Il pouvait écrire son nom, son lieu de naissance, mais ne pouvait écrire toutes les lettres. A la question : D'où êtes-vous? il écrivait Würzburg; mais ne pouvait ensuite écrire le même mot ni spontanément ni sous la dictée.

BRODHUN. *Sur la validité de la loi newtonienne du mélange des couleurs dans les cas de cécité du vert.* — D'après les observations de l'auteur, dans les cas de cécité des couleurs, le point neutre reste invariable, mais avec un faible éclairage, recule vers l'extrémité rouge du spectre; ce point neutre est vu blanc par les daltoniens. Même dans l'œil normal, on constate quelques légères déviations de la loi de Newton.

SCHAPRINGER revient sur la théorie des « cœurs agités » et l'explique par deux principes : la déviation chromatique des milieux réfringente de l'œil humain; l'aberration de sphéricité de l'œil, le point d'intersection du plan pupillaire et de la ligne de visée ne coïncidant pas d'ordinaire avec le point central de la pupille.

Suit une bibliographie de la littérature psycho-physiologique pour l'année 1892, contenant 1158 ouvrages, mémoires, articles classés méthodiquement.

BRENTANO défend sa *théorie des illusions optiques* contre les critiques de Delbœuf.

WALLASCHEK. *L'importance de l'aphasie pour l'étude des images musicales.* — L'auteur, bien connu par ses travaux sur la psychologie de la musique, prend la question par son côté pathologique et se défend contre quelques critiques du Dr Brazier (*Revue philosophique*, octobre 1892). Il étudie d'abord l'image musicale en elle-même. L'aphasie musicale n'est pas toujours liée à l'aphasie verbale. La première peut présenter les troubles suivants : 1° Troubles de l'expression, qui comprennent l'amusie motrice, la surdité tonale, la paramnésie musicale; 2° Agraphie musicale; 3° Alexie et paralexie dont on ne connait qu'un seul exemple; 4° l'Amimie et la paramimie (perte des mouvements associés pour jouer d'un instrument : observation de Charcot). L'auteur applique à l'interprétation de ces divers troubles la distinction des trois types : visuel, auditif, moteur.

STUMPF. *Remarques sur deux appareils acoustiques.*

G. E. MULLER et SCHUMANN. *Recherches expérimentales sur la mémoire* : travail considérable (193 p.) qui a été publié à part et dont le compte rendu est contenu dans ce numéro même de la *Revue*, sous le titre du volume.

HÖPFNER. *Sur la fatigue intellectuelle chez les écoliers.* (Recherches statistiques.) — Les symptômes de l'épuisement intellectuel sont, d'après le portrait qu'en a fait Galton : nervosité, agitation, excitabilité, mélancolie, affaiblissement de la mémoire, etc., etc. D'après Sikorski, les dictées faites l'après-midi contiennent 33 0/0 de fautes de plus que celles de la première heure de la matinée. D'après Burgestein, pour une heure de calcul, les fautes augmentent dans la seconde demi-heure; puis ces fautes traversent une période d'augmentation plus lente. D'après l'auteur, dans une dictée, les fautes augmentaient de 1 0/0 de quatre phrases en quatre phrases; ainsi, suivant une grandeur constante : en sorte que l'augmentation est en moyenne proportionnelle au travail produit.

MEINONG, sous le titre de *Contribution à l'analyse psychologique*, commence une critique d'un article de Cornelius, intitulé : « Fusion et analyse ».

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Bd 86, h. 1, 2; Bd 87, h. 1 et 2; Bd 88, h. 1, 2; Bd 89, h. 1 et 2, avec addition; Bd 90, h. 1 et 2; Bd 91, h. 1 et 2; Bd 92, h. 1 et 2; Bd 93, h. 1 et 2; Bd 94, h. 1 et 2.

JULIUS NATHAN. *Les concepts fondamentaux de la morale.* — L'éthique est une théorie scientifique de l'activité morale en général, des

actions et des idées morales en particulier. Comme l'astronome cherche à saisir l'origine, l'essence, l'énergie et le sort final des corps célestes, le moraliste doit s'efforcer de saisir, dans l'histoire de l'humanité, les idées qui ont agi et agissent encore, pour en connaître l'origine et l'essence, la puissance et la destinée : son ciel étoilé, c'est toute l'humanité considérée comme morale ; ses étoiles, ses planètes et ses comètes, ce sont les idées historiques et morales. Le système des actions objectivement morales ne peut former qu'une partie de la métaphysique, ou si cela n'est pas possible, une partie de la théologie considérée comme morale théologique.

FROHSCHAMMER. *Volonté ou imagination? Parallèle critique pour servir à l'appréciation de la philosophie de Schopenhauer.*

J. DÖDERLEIN. *Pourquoi l'espace a-t-il trois dimensions?* (Deux articles, l'un Bd 86, h. 1, p. 56, l'autre Bd 93, h. 1. p. 64.) L'être, c'est ce qui se possède soi-même (*sich selbst habens*). Dans le concept de l'être, il y a trois moments, la pensée, le phénomène (*Erscheinung*), l'union de ces deux choses pour la domination de la pensée sur son phénomène. En outre il y a une pluralité de mouvements. Dès lors les trois dimensions de l'espace sont nécessaires. Dans le concept de l'être réel, il y a : 1° la pensée qui se meut elle-même, 2° le phénomène qui en sort, 3° le permanent (*Bleiben*) qui unit l'un et l'autre. En d'autres termes, la force doit : 1° se mouvoir, 2° produire le mouvement, 3° faire mouvoir le mobile (*das Bewegte*) ; par conséquent elle doit être *reflexivum*, *transitivum*, *causativum* ; ainsi elle se comporte comme une force toute agissante, c'est-à-dire qu'elle est. Mais l'espace n'est possible qu'avec trois dimensions. Car : 1° ce qui est, c'est-à-dire ce qui se possède, doit se mouvoir de 3 façons : *a* comme pensée en soi, *b* comme phénomène (hors de soi), *c* comme possession (*Besitz*) avec soi ; 2° donc aussi l'espace doit s'étendre de 3 façons : *a* comme longueur, que nous pensons, en soi ; *b* comme largeur, que nous voyons, en dehors de soi ; *c* comme profondeur, que nous sentons, avec soi.

CH. TH. ISENKRAHE. *L'infini dans l'étendue, son concept et ses appuis* (*Stützen*).

EDUARD VON HARTMANN. *L'esthétique de Krause.* — L'esthétique de Krause relève d'un idéalisme abstrait : de la beauté suprasensible de Dieu, elle dérive toute beauté terrestre, qui n'en est qu'un reflet imparfait.

BENDER. *Sur l'idéalité de l'espace et du temps, contribution au chapitre de l'esthétique transcendantale.* — Article qui pourra être consulté utilement (Bd 87, h. 1, p. 1-48) par les candidats à l'agrégation de philosophie en 1894, mais qu'il est impossible de résumer.

ANTON KOCH. *Incursions sur le domaine de la théorie de la connaissance, relativement surtout à Gunther.*

Egon Zoller. *Le philosophe suédois Samuel Grubbe.* — Grubbe naquit en 1786. En 1802, il est à l'université d'Upsal, où il étudie la littérature classique, les mathématiques, la physique et surtout la philosophie. Docent de philosophie, il devint en 1812 professeur de logique et de métaphysique à Upsal, puis en 1827 professeur de morale et de politique. Conseiller royal à Stockholm en 1840, il prit sa retraite en 1844 et vécut à Upsal jusqu'en 1853. On ne peut le comparer, pour l'originalité scientifique, à Höijer et à Boström; cependant ce n'est pas, comme on l'a dit, un éclectique, uniquement occupé de comparer entre elles les opinions des autres philosophes. En fait il a son originalité propre. Après avoir étudié Schelling et Jacobi, il s'efforça de ramener le panthéisme et l'idéalisme du premier à un théisme spéculatif : ainsi il arriva à une conception du monde qui, en plusieurs points, se rapproche de celle que Boström a développée plus tard. Les plus importants de ses écrits sont : Phénoménologie, Ontologie ou recherche sur l'être absolu, Conférences sur la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, Conférences sur la philosophie empirique, Théorie sur le beau et l'art, Histoire de la philosophie pratique, Éthique, Philosophie du droit et théorie de la société (1re partie, 1839), Sur le fondement et l'essence du droit de punir.

Falckenberg, à partir de ce volume 87, est devenu le collaborateur de Krohn dans la direction de la revue.

Rudolf Eucken. *La philosophie de Thomas d'Aquin et la culture moderne.* — Eveiller le passé et lui donner une vie nouvelle, ce n'est pas une chose qui soit au pouvoir de l'homme. Comme l'a dit un penseur du moyen âge, Jean de Salisbury, l'homme ne peut pas établir la vérité des choses, sa volonté ne peut pas non plus la détruire.

Eduard von Hartmann. *L'esthétique de Köstlin.* — A rapprocher de l'esthétique de Krause.

Incursions à travers la philosophie du temps présent.

Richard Falkenberg. *Sur la signification de l'histoire de la philosophie et le caractère de la philosophie moderne.* — C'est en partie l'introduction et le premier chapitre d'une histoire de la philosophie moderne, de Nicolas de Cusa à nos jours, que M. Falkenberg, privatdocent à l'université d'Iéna, a fait paraître à Leipzig. J'y relève une comparaison souvent employée et peu exacte. La philosophie française cherche surtout la finesse (*Schärfe*); la philosophie anglaise, la clarté naturelle (*schlichten Klarheit*); la philosophie allemande, la profondeur. La France est le pays des esprits mathématiques, l'Angleterre, celui des esprits pratiques; l'Allemagne, celui des esprits spéculatifs; la première est la patrie des sceptiques et des enthousiastes; la seconde, celle des réalistes; la troisième, celle des idéalistes. L'Anglais est un géographe qui décrit; le Français, un anatomiste qui analyse; l'Allemand est un homme qui gravit la montagne (*Bergsteiger*) et éclaire la réalité donnée.

J. WALTER. *Sur les essais de réforme en morale, spécialement sur le livre de Witte*, La liberté de la volonté.

KOPPELMANN. *Lotze et le criticisme de Kant.* — Lotze a subi l'influence de Kant; il faut indiquer les points où ils se séparent pour expliquer le système du premier. En outre Lotze est un des adversaires les plus marqués de toute théorie de la connaissance. C'est donc contribuer à faire l'histoire de celle-ci que de montrer les rapports de ses doctrines avec le criticisme kantien.

J. DÖDERLEIN. *Que manque-t-il à la preuve ontologique?* — A propos de l'essai de Körber, *l'Argument ontologique* (Bamberg, 1884), Döderlein cherche à donner une forme nouvelle à la preuve de saint Anselme.

Dieu est aussi certainement qu'il y a quelque chose.

Car : 1° Il y a quelque chose, toutes nos sensations l'affirment.

2° Le premier et le plus grand doit être, parce que

a tout (*jedes*) doit être en quelque chose (autrement il ne serait nulle part),

b le premier doit être en soi, partant une grandeur infinie.

3° Donc il est Dieu, car le plus grand est

a esprit, parce qu'il est en soi,

b conscient, parce qu'il est en soi.

EMERICH NEMES. *Cyrill Horvath et son système philosophique.* — Horvath naquit en 1804 dans le comté de Pesth. En 1827, il était professeur au gymnase de Waitz; puis il vint à Szegedin comme professeur, ensuite comme directeur. En 1859, il enseignait la langue et la littérature hongroises au gymnase de Budapest. De là il passa à l'Université, où il professa la philosophie. Membre de l'Académie hongroise des Sciences, conseiller royal pour l'enseignement public, il est mort à quatre-vingt et un ans à Budapest.

Dans sa jeunesse il composa des œuvres dramatiques, puis des œuvres philosophiques : *Sur la critique des systèmes philosophiques* (1837); *Le rapport entre Dieu et le monde* (1842); *Sur l'origine de l'idée de Dieu* (1846); *Sur l'idée de la philosophie* (1850); *Sur l'état présent des méthodes philosophiques* (1867); *Sur les difficultés des méthodes philosophiques* (1868-1869); *Œuvres philosophiques de Jean Cheri Apazaï* (1867); *Philosophie positive et négative, subjectivisme et objectivisme*; *Sur les difficultés qu'on rencontre à philosopher.*

Son œuvre capitale, *Sur le système du concrétisme*, à laquelle il a consacré cinquante ans, n'a pas été publiée par lui. Qu'est-ce que le concrétisme? C'est l'union, conforme aux concepts (*Begriffsmässige*), de l'objectif et du subjectif, du réel et de l'idéal, du sensible et du suprasensible, de l'empirique et de l'intellectuel dans un tout qui forme une unité. La philosophie est la science de la vérité, de la certitude et de l'une et l'autre réunies. Au point de vue subjec-

tif, la vérité est l'identité de la pensée avec elle-même; au point de vue objectif, c'est l'identité de l'être avec lui-même; au point de vue concret, c'est l'unité de l'être et de la pensée dans la connaissance. Quant à la certitude, c'est la conviction immédiate, médiate ou concrète qu'on a la vérité. La division de la philosophie se fait en philosophie idéale, en philosophie réelle, en pantologie ou philosophie du concret. Dans la philosophie idéale rentrent la logique, la métaphysique et la théorie de la connaissance. Dans la philosophie réelle, il faut distinguer la philosophie de la nature, celle de l'esprit et la théologie philosophique. La philosophie concrète ou pantologie comprend, au sens large du mot, l'étude de la nature, de l'humanité et celle de l'un et de l'autre intimement unis; au sens étroit, celle du monde, de Dieu et de la chose *une* formée par le monde et par Dieu.

GUSTAV GLOGAU. *La morale de Steinthal.*

EDUARD VON HARTMANN. *Le réalisme pur de Biedermann et de Rehmke.*

CONSTANT GUTBERLET. *Le problème de l'infini.* — Gutberlet examine la question de l'infini, en tenant compte des travaux de Cantor, de Tannery, etc.

GEORG CANTOR. *Sur les différents points de vue relatifs à l'infini actuel.*

JOHANNES VOLKELT. *Le plaisir comme mesure suprême de la valeur.* — (Cf. plus loin le même sujet traité par Hartmann.)

FRITZ SATTIG. *Le sensualisme de Protagoras, transformé et continué par la philosophie socratique du concept* (3 articles). — Interprétation pénétrante des textes platoniciens et examen des théories de Protagoras d'après les recherches récentes sur la perception sensible.

STUMPF. *Sur la représentation des mélodies.* — Stumpf combat la thèse exposée par Stricker dans ses études sur le langage et la musique.

FR. VON MEDVECZKY-BAERENBACH. *Sur les fins et les moyens de la morale.* — La morale ne peut, par elle-même, créer des mœurs nouvelles. Une morale qui ne fait aucune concession au goût dominant, laisserait froide la masse des gens cultivés. L'éthique dont nous avons besoin n'est pas un héritage du passé, mais une promesse de l'avenir, un problème dont la solution devrait indiquer quelque chose de plus grand que la satisfaction de l'intérêt intellectuel de quelques penseurs. Mais une chose est nécessaire, l'énergie de la pensée, qui ne se laisse pas entrainer à la dérive par la sophistique des moralistes du jour et de ceux qui veulent vivre d'une façon pratique (*Lebenspraktiker*). Une *magna instauratio* de la morale est peut-être la tâche la plus importante et la plus difficile de la philosophie au moment présent.

PAUL MARCUS. *La philosophie Yoga, d'après le Râjamârtanda.* — I, de Dieu et des hypothèses sur l'être du monde; II, de l'âme; III, du monde de la matière; IV, des préliminaires mécaniques et inconscients de la vie psychique; V, la doctrine de la connaissance; VI, de l'activité consciente; VII, misère de l'existence présente et délivrance.

WALTER RIBBECK. *Deux œuvres sur la théorie de la connaissance chez Kant.* — Examen critique des œuvres de Cohen et de Eduard von Hartmann.

MAX SCHASLER. *Sur quelques erreurs de principes dans l'esthétique moderne.* — Schasler critique spécialement l'esthétique de Fr. Th. Vischer : 1° il débute par une pétition de principe, l'esthétique est la science du beau; 2° il déplace la question en disant que l'esthétique occupe une position fausse dans le système des sciences philosophiques, si on divise simplement celles-ci en théoriques et en pratiques; 3° il se contente pour diviser le beau d'opposer le sublime et le comique; 4° il met le laid en face du beau, avant d'avoir considéré l'idée du beau comme un concept substantiel. D'une façon générale, Vischer n'a pas vu que le beau, le vrai et le bien étant distincts objectivement, il faudrait admettre une intuition spéciale comme troisième forme de l'activité substantielle de l'esprit, partant ne pas transporter dans l'esthétique les concepts de la logique et de la morale.

Puis Schasler critique les divisions des beaux-arts chez les différents esthéticiens modernes et il termine par l'exposition des principes *vrais* qu'il faut opposer à toutes ces assertions erronées. D'abord il faut prendre comme principe fondamental, le concept de l'intuition pure. En ce qui concerne les arts et leur division, il ne faut recevoir pour critérium ni la différence des organes (œil, oreille, etc.), ni celle des formes sous lesquelles les choses nous apparaissent (espace et temps), mais exclusivement considérer la différence des formes de l'intuition (simultanéité ou succession). D'un côté, on aura les arts plastiques, et, dans la série opposée, tous les autres arts. Mais il faut tenir compte aussi de la loi du mouvement ascendant : la matière prend une importance de moins en moins considérable, tandis que l'idée grandit en proportion inverse. Architecture, plastique, peinture correspondent à l'intuition simultanée et forment les degrés successifs de ce mouvement ascendant. Dans l'autre série figurent la musique, qui correspond à l'architecture, la danse, au sens où l'entendait Aristote, ou, si l'on aime mieux, la mimique que l'on peut placer en face de la plastique, enfin la poésie qui répond à la peinture.

PLANCK. *Les concepts fondamentaux du droit.* — Planck examine successivement : la place de la philosophie du droit dans le système de la science; le concept de la liberté comme supposition du concept du droit; l'explication formelle de ce concept, qui comprend : définition générale (le droit consiste dans l'accord conscient et objectif de l'ac-

tivité libre avec le concept de la personne libre), concept du droit comme devoir et comme capacité (*Rechtspflicht und Rechtsbefugnis*), concept du pur contrat (*reinen Vertrages*), concept du contrat réel, évolution du concept de punition (*Strafe*), essence générale de la procédure légale.

MAX DIEZ. *La philosophie réalistique de Planck.* — Rapports de Planck à Kant (concept de la réalité); de Planck à Hegel (explication de la nature par ce concept de réalité).

ED. VON HARTMANN. *Le plaisir comme mesure suprême de la valeur.* — Il n'est pas possible, disait Volkelt, d'établir un rapport équivalant à une loi, entre les contenus de la conscience et la sensation de plaisir ou de déplaisir qui en fait partie. Les rapports de cette nature non seulement diffèrent selon les individus, mais encore sont fantasques et dépendent uniquement du hasard. Hartmann croit que l'on ne saurait adopter cette manière de voir.

JOHANNES VOLKELT. *Questions controversées en psychologie.* — Volkelt s'occupe surtout de l'observation de soi-même et de l'analyse psychologique.

LUDWIG BUSSE. *Contributions à l'histoire du développement de Spinoza, la suite de ses écrits.* — Selon Busse, il faudrait admettre l'ordre chronologique suivant dans la composition des ouvrages de Spinoza : les *Dialogues* avant 1656 (1re partie du Tractatus de intellect. emend.); les *Cogitata metaphysica* (2e partie des Princ. Phil. Cart.), 1656-1660; le *Tractatus brevis* (1re partie), 1660-1661; l'Appendice (1re partie), le Supplément à Oldenburg, le *Tractatus brevis* (2e partie), 1661-1662; l'Appendice (2e partie), 1662; les Additions les plus importantes à la 2e partie du *Tractatus brevis* (Princip. Phil. Cart., 1re partie), 1663; la plus grande partie du *Tractatus de intellectus emendatione*, la 1re rédaction de l'*Ethique* (I, II, partie de V?), 1663-1665 (66); le *Tractatus theologico-politicus*, 1665-1670; la seconde rédaction de l'*Éthique*, 1670-1675; le *Tractatus politicus*, 1675-1677.

Revue de métaphysique et de morale.

Janvier 1894.

RAVAISSON. De l'habitude (réimpression de la thèse de 1838). — NOËL. La logique de Hegel : l'idéalisme absolu et la logique spéculative. — RAUH. Le principe de la tendance à être. — CHABOT : L'enseignement au lycée. — Discussion : L. WEBER. L'évolutionnisme et le principe de la conservation de l'énergie.

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Pendant l'année 1892-1893.

ENQUÊTE SUR LE CARACTÈRE DES ENFANTS

M. Buisson ayant bien voulu nous inviter à collaborer à un journal de l'instruction primaire fondé sous ses auspices, nous avons pensé qu'il pourrait être utile de profiter de cette occasion pour essayer de faire une enquête sur le caractère des enfants. Nous avons rédigé un questionnaire qui a été publié dans ce journal, à l'adresse des instituteurs; nous avons en outre envoyé à tous ceux qui nous en ont fait la demande des tirages à part de ce questionnaire.

Nous ne nous dissimulons pas qu'en étudiant une question aussi délicate que celle du caractère par le moyen de questionnaire, nous exposons notre étude à des erreurs nombreuses. Il est dangereux de se servir d'intermédiaires que l'on ne connaît pas, et chacun sait que si l'on charge diverses personnes de recueillir la même observation, une observation très simple — par exemple mesurer une longueur ou peser un corps — on obtient parfois de sérieux écarts entre les réponses. Il en sera ainsi à plus forte raison pour étudier le caractère des enfants, sujet d'une appréciation si compliquée et si subjective que le point de vue auquel se place le correspondant influera sur le sens et la nature des réponses.

Nous savons tout cela, et cependant nous avons entrepris cette laborieuse enquête, parce qu'à tout prendre, malgré ses erreurs inévitables, elle donnera toujours plus que ces idées préconçues dont on s'est contenté jusqu'ici pour faire la psychologie des caractères.

Nous reproduisons ici notre questionnaire, avec les instructions dont nous avons l'habitude de l'accompagner.

QUESTIONNAIRE

1° Initiales de l'enfant. (Indiquer depuis combien de temps la personne qui répond au questionnaire connaît l'enfant et a pu l'étudier.)

2° Age de l'enfant.

3° Sexe.

4° Développement physique (taille, poids, santé, force musculaire, énergie, etc.).

5° Classe à laquelle l'élève appartient, et son rang dans la classe (indiquer le nombre d'élèves composant la classe).

6° Mémoire (bonne, médiocre ou mauvaise; indiquer si l'enfant a un genre de mémoire plus particulièrement développé).

7° Intelligence, facilité pour comprendre (notes générales).

8° Application (insister sur le degré d'attention volontaire que l'enfant peut prêter aux études intellectuelles). Volonté. Persévérance.

9° Conduite en classe (notes).

10° Esprit d'observation.

11° Jugement, bon sens.

12° Imagination inventive. (On peut se faire une idée de l'imagination des élèves en leur donnant certaines compositions qui laissent une large place à leur initiative, etc.)

13° Aptitudes particulières pour un genre d'études (musique, dessin, calcul, géographie, composition littéraire, etc.)

14° Caractère moral. Développement des sentiments moraux. Notions du juste et de l'injuste.

15° *Tempérament sensitif* : *a*) triste ou sérieux, *b*) inquiet, *c*) réservé, *d*) timide, *e*) poltron, *f*) doux, sensible, *g*) réfléchi, *h*) taciturne.

16° *Tempérament actif* : *a*) gai, *b*) confiant, assuré, *c*) expansif, *d*) hardi, entreprenant, *e*) courageux, *f*) brutal, colère, *g*) brouillon, étourdi, *h*) bavard, raisonneur, *i*) aimant les exercices physiques, adroit de ses mains.

17° *Tempérament apathique* : *a*) paresseux, *b*) endormi, *c*) insouciant.

18° *Sentiments égoïstes* : *a*) égoïste, *b*) jaloux, rancunier, *c*) intéressé, *d*) sec, indifférent, *e*) amour-propre, ambition, respect humain.

19° *Sentiments altruistes* : *a*) capable de se sacrifier, *b*) nullement jaloux, *c*) désintéressé, *d*) affectueux, attaché à certaines personnes, tendre, *e*) dépourvu d'ambition.

20° *Degré de formation du caractère* : *a*) caractère pondéré, maître de lui-même, *b*) tendances et goûts bien marqués (« c'est quelqu'un »), *c*) autoritaire (en classe et dans les jeux), imposant ses idées ou sachant se faire respecter, *d*) peu malléable, peu facile à modifier, *e*) sens pratique, *f*) facilité de parole, esprit de répartie.

21° *Degré de formation du caractère* : *a*) caractère mal équilibré, porté aux extrêmes, *b*) tendances et sentiments sans marques propres, *c*) enfant soumis, docile, *d*) malléable, facile à transformer, *e*) pas de sens pratique.

22° Résumer en quelques lignes le caractère de l'enfant. (*Très important.*)

23° Si le correspondant devait classer tous les enfants qu'il observe, au point de vue du caractère, quelle classification adopterait-il?

Instructions. — Ce questionnaire a pour but de réunir, par un appel

à la collaboration de tous ceux qui voient et étudient les enfants (instituteurs, pères de famille, etc.), des matériaux destinés à nous faire connaître *la loi de la formation du caractère*. — On est prié de répondre au questionnaire, soit sur la feuille même où les questions sont imprimées, soit sur une feuille détachée où l'on aura soin d'inscrire le numéro de la question à laquelle on répond; dans ce dernier cas, un seul exemplaire du questionnaire peut servir à recueillir les observations sur plusieurs enfants. — Une étude ne peut être profitable pour le correspondant que si elle porte sur cinq enfants au moins. — On est prié de citer, à l'appui de ses appréciations, beaucoup de faits et d'exemples. Avant tout, il faut essayer de faire œuvre personnelle. La question 23 réserve au correspondant une petite place où il peut mettre le fruit de ses observations et de ses réflexions sur le caractère des enfants, en disant quelles sont les qualités intellectuelles et morales qui lui paraissent dominer les autres. — Les noms des correspondants qui auront fourni le plus grand nombre de documents utiles seront publiés. — On leur recommande de toujours signer et donner leur adresse. — Enfin, en terminant, nous attirons l'attention de tous sur l'utilité des recherches que nous entreprenons. « A une époque et dans un pays, a dit M. Ribot, où la préoccupation est si grande pour l'éducation nationale, la *connaissance scientifique* des diverses formes du caractère serait un résultat de premier ordre. » Les Américains poursuivent des enquêtes de ce genre, à l'heure actuelle, avec une activité extraordinaire. On est en droit d'espérer que les éducateurs français montreront la même activité et la même intelligence.

LA PSYCHOLOGIE DE LA PRESTIDIGITATION

Cette étude a été faite de la manière suivante :

Tout d'abord, nous avons recueilli de la bouche même des personnes qui s'ocupent spécialement de prestidigitation, tels que MM. Méliès, directeur du théâtre Robert-Houdin, Clovis Pierre, l'ancien greffier de la Morgue, et Dickson, d'utiles renseignements. Puis MM. Arnould et Raynaly, deux prestidigitateurs bien connus, sont venus pendant plusieurs mois au laboratoire de psychologie, où ils ont exécuté des tours, en décomposant les mouvements, ralentissant ou précipitant les passes et laissant voir avec complaisance ce qu'ils ont l'habitude de cacher.

Enfin, nous avons fait prendre des photographies des mouvements des mains des prestidigitateurs par M. Demeny. Ces photographies ont été prises avec un chronophotographe qui donne des épreuves suc-

cessives au nombre de dix à quinze par seconde, chaque épreuve étant séparée de celle qui la précède par un intervalle d'un dixième de seconde [1].

On a photographié par ce procédé : le saut de coupe avec une ou deux mains; le filage; l'escamotage d'une muscade; la fioriture appelée « rayonnement », etc.

Si l'on examine cette petite collection photographique, on est frappé de n'y jamais retrouver l'illusion qui est si sensible lorsque le tour est exécuté devant les yeux. L'escamotage d'une muscade notamment se fait avec des mouvements qui ne ressemblent que de très loin à l'acte qui consiste à faire réellement passer la muscade d'une main dans l'autre. L'illusion ne tient pas seulement à la perfection du mouvement, mais à sa vitesse, au « boniment » qui l'accompagne et qui détourne l'attention et encore à plusieurs autres causes psychologiques. La photographie permet de mesurer la durée exacte de tous les mouvements et on a remarqué que le tour de cartes le plus rapide est le saut de coupe avec les deux mains, exécuté par M. Raynaly en un dixième de seconde.

On a constaté, dans certains tours de cartes, de véritables expériences sur les actes volontaires, expériences qu'il est bien rare de pratiquer dans les laboratoires. A cette partie expérimentale Robert Houdin avait donné le nom de « prestidigitation de l'esprit ». On peut citer cinq expériences principales, faisant partie de cet ordre d'idées :

1° Le tour de la carte forcée, consistant à faire prendre dans un jeu une carte choisie d'avance par l'opérateur;

2° Le tour de la carte pensée, dans lequel on exerce la même contrainte sur la pensée d'une personne, au lieu de l'exercer sur sa volonté et sur sa main;

3° L'expérience du chiffre 7; celle-ci étant moins connue, disons-en quelques mots : on prie une personne de choisir au hasard un chiffre inférieur à 10.

D'après le calcul des probabilités, comme tous les chiffres ont une chance égale pour être choisis, il résulte que si l'on répète cent fois l'expérience sur cent personnes différentes, chaque chiffre sera choisi dix fois; cependant l'observation donne un résultat tout différent : nous avons constaté que sur ce nombre de 100 on a choisi (on ne sait pourquoi) 75 fois le chiffre 7 : ce résultat peut présenter quelque importance pour les recherches de suggestion mentale.

4° Une expérience très simple qui consiste à présenter trois objets en priant une personne d'en désigner un.

Dans la grande majorité des cas, c'est celui du milieu qui est choisi, par la simple raison que c'est le plus facile à désigner par une phrase courte.

1. Ces photographies restent dans les collections du Laboratoire. Nous regrettons de ne pas pouvoir les publier.

5° Si l'on étale sur une table une vingtaine de cartes réunies deux par deux et qu'on prie une personne de choisir mentalement un des paquets pour s'en souvenir pendant un certain temps, il est constant que les paquets dans lesquels se trouvent deux figures sont choisis plus souvent que les autres. Cela tient à ce que le souvenir se fixe plus facilement sur les figures que sur les basses cartes.

Si l'on cherche à analyser ces diverses expériences pour comprendre la raison pour laquelle une personne exerce presque toujours son choix dans une même direction, on s'aperçoit qu'elle suit toujours la ligne de « moindre résistance », c'est-à-dire que l'opérateur s'arrange de façon à rendre un chemin plus difficile que l'autre. Il y a là comme une sorte de paresse qu'on exploite, sans que la personne en ait conscience.

RECHERCHES SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA MÉMOIRE VISUELLE DES ENFANTS

Par MM. A. Binet et Victor Henri.

Nos recherches ont été faites dans les écoles primaires de Paris sur plus de 300 garçons appartenant au cours élémentaire, au cours moyen, et au cours supérieur. Les enfants du cours élémentaire ont en général de sept à neuf ans, ceux du cours moyen ont de neuf à onze ans, et enfin ceux du cours supérieur ont de onze à treize ans. Les élèves étaient appelés dans le cabinet du directeur par groupes de quatre, les expériences sur chacun d'eux duraient environ de 10 à 15 minutes, et elles étaient divisées par un intervalle de repos. Les élèves nous ont paru en général, surtout les plus âgés, s'intéresser aux expériences, après avoir montré tout d'abord une légère timidité que nous nous sommes efforcés de dissiper; leur attitude variait beaucoup suivant les quartiers et suivant les écoles : chaque groupe de quatre élèves avait souvent une attitude homogène, l'un des enfants donnant probablement un exemple que les autres suivaient inconsciemment.

Les épreuves que nous avons faites peuvent être décrites en termes généraux de la manière suivante. Une ligne tracée au crayon sur un carton blanc était présentée à un enfant, et celui-ci devait, après l'avoir considérée un moment, chercher à retenir la longueur de cette ligne dans la mémoire.

Pour apprécier la justesse de la mémoire d'une ligne, il ne faut point comparer la longueur rappelée à la longueur réelle de la ligne ; il faut faire le parallèle entre la mémoire de chaque personne, et sa justesse de perception quand on la prie de comparer deux lignes placées en

même temps sous ses yeux. Il est possible qu'une personne commette, en comparant directement deux lignes, des erreurs de 1 à 2 centimètres; si le même sujet commet les mêmes erreurs en reproduisant une des lignes par la mémoire, ce ne seront point des erreurs de mémoire, mais des erreurs de comparaison.

Comment peut-on mesurer l'exactitude d'un acte de mémoire et de comparaison? Quand on fait l'expérience sur des lignes, on peut employer plusieurs procédés différents, parmi lesquels nous en avons choisi deux principaux : la reconnaissance par l'œil et la reproduction par la main. La reconnaissance consiste à retrouver de mémoire un modèle de longueur donné dans un tableau qui contient cette longueur confondue avec plusieurs autres (*méthode des gammes*); la reproduction par la main consiste à dessiner de mémoire, au bout d'un certain temps, la longueur qui a été montrée comme modèle. On peut exécuter deux opérations analogues sans faire intervenir la mémoire; au lieu de reconnaitre le modèle dans une série de longueurs, on le désigne par comparaison directe; et de même, au lieu de reproduire ce modèle de mémoire, on le copie pendant qu'on l'a sous les yeux.

Il importe de dire ici quelques mots de la règle que nous avons adoptée pour calculer les erreurs commises par les enfants. Toutes les fois qu'un enfant n'indique pas la ligne égale au modèle, on porte une erreur à son compte ; cette erreur est appelée positive quand la ligne qu'il indique à tort est plus longue que le modèle et négative dans le cas où elle est plus courte. Pour rendre les comparaisons plus faciles, on les a rapportées à cent.

Nous résumons de la manière suivante les résultats :

1° *Influence de l'âge.* — Nous avons établi des comparaisons entre enfants d'âge différent en les classant tous en trois groupes, d'après le cours qu'ils suivent à l'école; ces trois groupes correspondent au cours primaire, moyen et supérieur, entre lesquels il existe une différence moyenne de deux ans. Dans tous les genres d'épreuve relatifs soit à la mémoire, soit à la comparaison directe de longueurs, les réponses exactes ont été en rapport avec l'âge; les enfants du cours élémentaire sont inférieurs à ceux du cours moyen, et ceux-ci aux enfants du cours supérieur; ils commettent un plus grand nombre d'erreurs, et leurs erreurs sont plus graves, c'est-à-dire qu'elles s'éloignent davantage du modèle. Ainsi, pour les expériences de mémoire au moyen des gammes, les enfants du cours élémentaire commettent en moyenne 73 0/0 erreurs, ceux du cours moyen 69 0/0, et ceux du cours supérieur, 50 0/0. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'article complet.

2° *Comparaison et mémoire.* — Les erreurs sont moins nombreuses dans la comparaison et la copie directe, que lorsqu'on fait intervenir la mémoire, mais elles ont lieu dans le même sens.

3° *Sens des erreurs.* — On a une tendance à allonger les petites lignes et à raccourcir les grandes lignes.

Dans l'expérience de *reconnaissance*, qui consiste à retrouver *avec l'œil* une ligne donnée dans une gamme de lignes, les erreurs se font en moins pour les lignes de 68 millimètres, de 40 millimètres, de 16 millimètres, de 4 millimètres, et même de 1 millim. 5. Nous ignorons s'il existe une limite, une longueur neutre, ce que les Allemands appelleraient *Indifferenzlenge*, pour ce genre de mensurations oculaires; en tout cas, si la limite existe, elle doit être inférieure à 1 millim. 5 pour les sujets qui ont servi à nos expériences.

Dans l'expérience de reproduction, qui se fait *par la main*, on ne réduit que les grandes lignes, 16 millimètres et au-dessus. Au contraire, on diminue les lignes de 1 millim. 5 et de 4 millimètres. L'observation rencontre ici l'*Indifferenzlenge*, le point neutre, qui doit se trouver quelque part entre 16 et 4 millimètres.

4° *Influence de l'âge sur le sens des erreurs.* — Les enfants les plus petits diminuent plus que leurs aînés les grandes lignes.

TABLEAU I.

Résultats des expériences sur la mémoire des longueurs étudiée au moyen de la méthode des gammes.

	Longueurs servant de modèle.	Nombre d'erreurs.	Erreurs positives.	Erreurs négatives.	Nombre de réponses exactes.
Cours élémentaire (85 enfants)	16mm	48	5	43	52
	40	80	14	66	20
	68	91	20	71	9
Cours moyen (70 enfants)	16	44	8	36	50
	40	84	20	64	16
	68	79	18	61	21
Cours supérieur (70 enfants)	16	28	3	25	72
	40	55	24	31	45
	68	68	24	44	32
Moyenne des trois cours.	16	40	5	35	60
	40	73	19	54	27
	68	79	21	58	21

Les nombres qui se trouvent dans ce tableau et les suivants sont tous rapportés à 100 épreuves.

Ne pouvant donner ici tous les tableaux de notre travail, nous en reproduisons un, qui exprime les résultats obtenus par la méthode de reconnaissance ou méthode des gammes.

Des expériences sont également en cours sur la mémoire verbale, l'imagination, etc., dans les écoles primaires. Quelques-unes sont déjà terminées et nous en publierons très prochainement les résultats.

ALFRED BINET.

CORRESPONDANCE

NOTE SUR LA PARAMNÉSIE

Les observations présentées dans les derniers numéros de la *Revue philosophique* sur les cas de fausse mémoire ont conduit leurs auteurs à quatre hypothèses : celle de M. Bourdon, qui explique la paramnésie par la confusion de l'attention et de la reconnaissance, ne rend pas compte de tous les faits; comme celle de M. Le Lorrain, elle explique seulement ce que M. Dugas appelle les « cas douteux ». Les trois autres hypothèses ont le tort d'expliquer un fait obscur par un fait plus obscur : recourir à un sens télépathique avec M. Lalande, au dédoublement de la personnalité avec M. Dugas, ou au don prophétique de l'imagination avec Clément Scott, c'est renoncer à une interprétation claire du phénomène, c'est déplacer la difficulté sans la résoudre.

De ces trois hypothèses, la dernière, dégagée de l'appareil poétique qui la défigure, semble pourtant pouvoir conduire à une explication plausible. Ce sont les lois ordinaires de l'imagination qui font comprendre les paramnésies. Ne disons pas que les paramnésies sont « l'œuvre d'une imagination *forte* », que « l'imagination *prophétise* », ni qu'il y a là « *révélation* ». Mais les combinaisons créées par l'imagination dans la rêverie, le rêve, le souvenir altéré ne peuvent-elles pas expliquer l'illusion de la reconnaissance? L'imagination altère les données des sens et de la mémoire; elle en forme des synthèses nouvelles qui, en général, ne sont pas réalisées. Mais pourquoi, parmi toutes ces combinaisons imaginaires, quelques-unes ne se rencontreraient-elles pas avec la réalité? Pourquoi certains rêves ne seraient-ils pas vérifiés par la veille?

Cette hypothèse est justifiée par les faits que rapportent les divers observateurs. « Je me souviens de tout comme si c'était hier, dit Scott, mais cela, *dans un songe*, dans un tableau, dans les champs fleuris de l'imagination. » Et M. Dugas : « Je savais que c'était moi qui parlais, mais ce moi qui parlait me faisait l'effet d'un moi perdu, très ancien et soudainement retrouvé ». De même, dans les cas de fausse mémoire que j'ai pu observer, il me semblait revivre un rêve. Il y a identité entre ce qu'on voit et ce qu'on croit se rappeler : pourtant le souvenir apparaît avec cette indécision qui caractérise les perceptions du songe. Cette hypothèse expliquerait en outre pourquoi l'on a cru si longtemps aux prophéties des rêves. Que l'imagination

soit forte ou faible, il peut se faire que certaines de ses combinaisons, au lieu de rester purement idéales, se rencontrent avec des combinaisons réelles de sensations. Certains faits imaginaires sont devenus des faits historiques : tel détail de *Germinal*, inconnu des mineurs de Montceau-les-Mines, semble un récit anticipé du meurtre de l'ingénieur Watrin. L'imagination, dans ses constructions, obéit aux lois logiques qui régissent aussi la réalité : pourquoi ne coïncideraient-elles pas? Cette coïncidence donne aux œuvres d'art l'apparence de la vérité; dans la conscience, elle produit les illusions de la paramnésie. Les paramnésies sont, au sens strict de l'expression, des « hallucinations vraies », ou plutôt ce sont des illusions qui deviennent vraies.

PAUL LAPIE.

Tunis, janvier 1894.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. DE MARGERIE. *H. Taine.* In-8, Paris, Poussielgue.

M. ZABLET. *Le crime social.* In-12, Paris, Perrin.

STRADA. *La loi de l'histoire.* In-8, Paris, Alcan.

COMBARIEU. *Les rapports de la musique et de la poésie, au point de vue de l'expression.* In-8, Paris, F. Alcan.

PAPUS. *Peut-on envoûter?* In-8, Paris, Chamuel (Brochure).

W. WALLACE. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic.* Clarendon Press, 2e éd., Oxford.

GAYWATERS. *The secret Harmony of the Spheres.* In-8, Boston.

HERBERT SPENCER. *A rejoinder to Weismann.* In-8, London, Williams and Norgate (Brochure).

RUTGERS MARSHALL. *Pain, Pleasure and Æsthetics.* In-8, London, Macmillan.

HUME. *Enquiry concerning the human Understanding* edited by Selby Bigge. In-12, Oxford, Clarendon Press.

S. SCHILDER. *Ueber die Bedeutung des Genies in der Geschichte.* In-8, Leipzig, Duncker.

C. ANDRESEN. *Wir werden wieder geboren : theisticher Monismus.* In-8. Hamburg, Gräfe et Sillem.

MACKZINTIRE SALTER. *Die theische Lebensansicht*, übers. von G. von Gizycki. In-8, Berlin, Dümmler.

BEHR (Sophie). *Religion und Moral.* In-8, Berlin, Dummler.

VELASQUEZ DE CASTRO. *La responsabilidad en les histérias.* In-4, Granada, Sabatel.

POSADA. *Tratado de Derecho politico.* II, Madrid, Suarez.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

L'ANCIENNE

ET

LES NOUVELLES GÉOMÉTRIES[1]

II

LES NOUVELLES GÉOMÉTRIES ONT LEUR POINT D'ATTACHE DANS LA GÉOMÉTRIE EUCLIDIENNE

I

Il n'est déjà pas facile à celui qui est familiarisé, même avec les hautes mathématiques ordinaires, d'arriver à comprendre, sans un effort considérable, ce que peut être une géométrie méteuclidienne, encore moins à y voir une géométrie générale [2]. Mais combien il est plus ardu d'exposer à des profanes, non pas heureusement les théorèmes des Lobatschewsky et des Riemann, mais simplement leurs conceptions touchant l'espace. Rien qui déconcerte les habitudes de l'esprit comme de le contraindre à se figurer de prétendus plans dans lesquels par un point on peut mener à une même droite deux parallèles, et par conséquent entre celles-ci une infinité d'autres droites qui ne rencontrent pas la première, ou des surfaces courbes qui, comme le plan, peuvent, en se retournant, s'appliquer exactement sur elles-mêmes. C'est là cependant ce que j'ai entrepris d'expliquer à mes lecteurs.

Certes, il est infiniment commode de traiter d'insanité la métagéométrie. Mais, en quelque matière que ce soit, c'est là un pro-

1. Voir le numéro de novembre 1893, pour la première étude.

2. Mon illustre et vénéré collègue, M. Catalan, qui vient de mourir, m'a avoué n'y avoir jamais rien vu. M. G. Lechalas lui-même n'a pas eu peu de peine à s'y initier. (Voir, dans la *Critique philosophique* du 30 sept. 1889, l'hommage qu'il rend aux leçons amicales de M. Calinon.)

cédé toujours à la portée de l'ignorance, et dans l'espèce, comme on dit au Palais, on serait mal venu d'y avoir recours.

Ma première étude a eu pour objet de montrer que l'espace géométrique, autrement dit euclidien, diffère absolument de l'espace réel. L'homogénéité, qui le caractérise à l'exclusion de tous les autres espaces que l'on peut imaginer ou créer, est incompatible avec la réalité, entre autres raisons, parce que la division indéfinie en parties *semblables* suppose que le moins contient le même nombre de parties ou de termes que le plus.

Son homogénéité a pour corollaires son isogénéité, c'est-à-dire sa divisibilité indéfinie en parties *égales*, et son invariabilité : il est partout et en tout temps le même; une figure donnée peut y être promenée dans tous les sens et à toute heure sans altération. Enfin, cette propriété nous dispense de le traiter comme infini, bien que, à l'espace réel, qu'il est censé représenter, nous ne puissions assigner de bornes.

Tels sont les points précédemment traités.

Il me reste à développer deux antithèses que j'avais laissées à l'écart. L'espace réel, disais-je, est conçu comme continu, comme ne présentant ni trous, ni fentes, ni lacunes, tandis que l'espace euclidien n'est pas continu et peut se trouer, se fendre, se partager. Enfin, l'espace euclidien est pénétrable et le même lieu peut y recevoir simultanément des figures sans nombre, tandis que tout lieu réel, une fois occupé, devient impénétrable.

Il semble presque puéril de faire observer que le géomètre n'est nullement embarrassé de mettre dans le même lieu des figures auxquelles il donne le nom de solides. S'agit-il d'en vérifier l'égalité, il les fait coïncider tant intérieurement qu'extérieurement, et il les disposera l'une dans l'autre, s'il lui plaît de déterminer ainsi les conditions de leur similitude. Ce moyen de vérification ne pourrait s'appliquer à des solides réels. Quoique les traités de géométrie aient l'air de dire le contraire, il nous est impossible de les *superposer*, dans le sens géométrique du mot.

Voilà pour l'une des antithèses. Passons à l'autre. Les sphères, les pyramides, les polyèdres, un géomètre les fend par des plans idéaux, tout en leur conservant leur cohésion, ce qu'il ne pourrait faire avec des sphères, des pyramides, des polyèdres réels; il peut les débiter par tranches, et par tranches tellement minces qu'elles ne renferment plus rien de substantiel. Ces tranches, il les appelle des surfaces, et il les regarde comme susceptibles d'avoir une existence indépendante et d'être un objet de science. Or — est-il nécessaire d'insister? — les surfaces, séparées du corps qu'elles recou-

vrent, n'ont pas d'existence. La surface d'un étang — qu'on dit représenter un plan horizontal — n'est rien, absolument rien; ce n'est à coup sûr pas de l'eau. Vous la supprimez par la pensée, elle se reforme à l'instant même.

A son tour, la surface sera découpée en lanières par l'esprit, et donnera des fils, des fils si ténus que des milliers ne font pas plus de volume qu'un seul. Or, pour le géomètre, la ligne et la surface existent au même titre que le solide; et pour lui, il y a des figures linéaires et des figures superficielles, comme il y a des figures solides.

Mieux encore, ces figures il n'est pas tenu de les considérer comme pleines, et sans les changer il y percera des trous, y créera des lacunes. Il concevra des lignes interrompues, des suites de points entre lesquels il n'y a rien; des surfaces, la couronne circulaire par exemple, au-dessus ou au-dessous de laquelle il n'y a pas d'espace, en dehors de laquelle il n'y a pas de surface, et dans l'intérieur de laquelle il n'y a pas non plus de surface.

L'espace réel, lui, est toujours et partout plein, continu et compact.

Si je m'étends avec quelque complaisance sur ces distinctions, que d'aucuns seraient tentés de qualifier d'amusettes, c'est uniquement pour bien pénétrer le lecteur de cette idée que l'espace géométrique n'a pas d'existence, qu'un simple acte de son esprit le fait apparaître ou évanouir, et que, par conséquent, en donnant une autre direction à sa pensée créatrice, il peut inventer d'autres espaces également irréels et aux propriétés plus singulières et tout aussi fécondes. Dois-je rappeler les services qu'a rendus en algèbre la conception des imaginaires ($\sqrt{-1}$) et, vers le milieu de ce siècle, leur application à la géométrie [1]?

II

Il y a néanmoins une différence essentielle entre l'espace euclidien et un espace méteuclidien. L'un est tiré de la réalité par abstraction; l'autre provient de celui-là par voie d'extension.

Nous apparaissons à nos propres yeux comme ayant un haut et un bas, une droite et une gauche, un avant et un arrière. Il nous semble bientôt découvrir une configuration analogue dans presque tous les êtres, principalement dans ceux qui nous touchent de fort

1. Il est certain que $\sqrt{-1}$ et, en général $\cos \varphi + \sqrt{-1} \sin \varphi$ sont, comme + et —, des signes qui font sortir une droite d'elle-même pour l'introduire dans un plan.

près, les animaux; et nous arrivons ainsi naturellement à nous représenter l'étendue abstraite comme formée sur le même plan; si bien que l'idée des trois dimensions de l'espace nous paraît fournie directement par l'observation. Cette donnée est ensuite l'objet d'abstractions successives que les sens mêmes nous suggèrent : nos yeux voient des figures qui n'ont que deux dimensions, et nos pas parcourent des figures qui n'en ont qu'une. Pour les imaginer, il nous suffit de retrancher quelque chose à ce que nous croyons être la réalité.

Mais si, par un procédé inverse, nous voulons nous représenter un espace à quatre dimensions, nous n'y parvenons pas. Nous imaginerions plus aisément des couleurs autres que celles que nous connaissons ou les sensations d'un sixième sens. Est-ce parce que nous-mêmes n'avons que trois dimensions? Nous ne chercherons pas ici réponse à cette question. Mais, ainsi qu'on va le voir, il ne nous est pas difficile de raisonner par analogie sur un pareil espace comme s'il était un objet d'expérience.

Sur une droite, un point se détermine par sa distance à un point fixe; sur un plan, par ses distances à deux droites fixes; dans notre espace géométrique, par ses distances à trois plans fixes. En continuant, l'analogie nous porte à admettre que, dans l'hyperespace, l'espace à quatre dimensions, il le sera par ses distances à quatre espaces géométriques fixes. N'essayez pas de vous figurer la distance d'un point à un espace de trois dimensions, vous n'y parviendrez pas.

Autre manière de présenter la chose : le mouvement d'un point engendre la ligne ; celui d'une ligne, la surface; celui d'une surface, le solide. Qu'engendrera le mouvement du solide? Pour nous, il n'engendre toujours qu'un solide. Dans un espace à quatre dimensions, il fournira l'hypersolide, figure dont la représentation défie l'imagination.

Ainsi encore : sur une surface, deux lignes se coupent en un piont; dans l'espace, deux surfaces se coupent suivant une ligne; dans l'hyperespace, deux solides se couperont suivant une surface. Encore une fois, ne tentons pas de nous faire une image de l'intersection de deux solides, c'est au-dessus des forces de notre esprit.

Dernier exemple : la diagonale d'un carré est égale au côté multiplié par $\sqrt{2}$; celle du cube, au côté multiplié par $\sqrt{3}$; par analogie, celle de l'hypercube sera égale au côté multiplié par $\sqrt{4}$. C'est absolument certain, mais ne cherchez pas à quoi peut ressembler un hypercube.

On voit donc que, si la ligne et la surface sont des espaces fictifs,

elles le sont par soustraction, tandis que l'espace à quatre dimensions l'est par addition. Seulement ce que nous estimons être l'universalité supporte que la pensée lui retranche quelque chose, et nous nous figurons sans peine qu'après ce retranchement le restant continue d'exister; mais ce que nous lui ajoutons nous apparaît inévitablement comme irréel.

Il résulte de là que l'espace euclidien, l'espace géométrique, tout différent qu'il est de l'espace réel, retient une part de sa réalité et se prête à le représenter. Aussi quand nous appliquons aux corps réels le procédé d'abstraction qui nous a fourni l'espace géométrique, nous obtenons un corps géométrique, c'est-à-dire une figure. C'est ainsi qu'aux yeux du géomètre, les minéralogistes collectionnent des tétraèdres, des cubes, des octaèdres, des prismes, et même des carrés, des triangles et des losanges, des droites ou des courbes, si dans les cristaux il lui plaît de ne considérer que les faces ou les arêtes. C'est ainsi encore que nous pouvons rassembler sur une planche les orbites des planètes et de leurs satellites.

Tout autres sont les résultats quand à la réalité on ajoute de l'irréel. Le produit ne peut figurer dans nos collections. Nous ne pouvons y mettre l'hypercube que sous la forme d'un ensemble de symboles où figureront quatre variables, x, y, z, u, chose intangible, invisible, inimaginable.

Il y a donc, si l'on peut ainsi dire, des inexistences de degrés différents; en d'autres termes, parmi les choses qui n'ont pas d'existence, il y en a qui existent moins que d'autres ou qui sont plus impossibles que d'autres. L'homme type, l'homme moyen, l'homme normal — qui n'existe pas — est plus réel que l'hippogriffe, le centaure ou la chimère. Le cercle existe en quelque façon; mais le cercle carré n'existe absolument pas, parce qu'il implique contradiction.

Quel est le degré d'existence d'une figure méteuclidienne? N'est-ce pas aussi une notion contradictoire que celle d'un plan où deux droites ne peuvent être parallèles (plan Riemann), ou celle d'un plan dans lequel on peut mener une infinité de parallèles à une même droite (plan Lobatschwesky) [1]? Ces sortes de plans ne sont-ils pas plus chimériques que la chimère? La réponse à cette question ne peut être un instant douteuse.

1. A proprement parler, ainsi qu'on le dira plus loin, les droites auxquelles Lobatschewsky donne le nom de parallèles sont les deux droites qui limitent le faisceau des non-sécantes. Mais pour cet exposé, dont les prétentions sont des plus humbles, il vaut mieux, me semble-t-il, conserver aux termes leur signification usuelle. J'espère que les savants n'en seront pas trop choqués.

Il y a d'abord une raison de fait, c'est que des géomètres du plus haut mérite, ayant conçu ces sortes de plans, en ont fait la géométrie, et que leurs déductions, si loin qu'ils les aient poussées, n'ont décelé aucune contradiction. Ensuite, il a été découvert comment et pourquoi leurs géométries d'origines bizarres n'aboutissaient et ne devaient aboutir à aucune conséquence absurde. Enfin, ces spéculations n'ont été vaines ni au point de vue mathématique, ni au point de vue philosophique.

C'est à rendre saisissables ces espèces d'irréalités que seront employées les pages qui vont suivre.

Commençons par prévenir un malentendu. L'algèbre élémentaire nous a familiarisés avec la notion des imaginaires. Si on lui demande deux nombres dont la somme est 10 et dont le produit est 30, elle vous répond par un symbole imaginaire. C'est sa façon à elle de vous faire connaître que votre problème est insoluble.

On sait que deux ellipses peuvent se couper en quatre points. L'algèbre appliquée à la géométrie donne les coordonnées de ces points. Cependant les ellipses peuvent être placées de telle sorte qu'elles ne se coupent qu'en deux points, ou même qu'elles ne se coupent pas du tout. N'importe! la géométrie analytique ne modifie pas ses calculs; seulement les coordonnées de deux ou des quatre points deviennent dans ce cas imaginaires. Deux circonférences ne peuvent non plus se couper qu'en deux points. L'analyse n'en établit pas moins qu'elles ont deux autres points de section, mais imaginaires, situés à l'infini [1].

La géométrie méteuclidienne est imaginaire aussi, mais non de la même façon. D'abord, les surfaces dont il y est question sont, en tant que surfaces à deux dimensions, des surfaces euclidiennes, mais auxquelles on étend, en vertu d'une convention savante, la terminologie affectée au plan; ensuite, ses figures solides pourraient se réaliser dans un espace constitué autrement que celui que nous connaissons, par exemple, dans un espace qui aurait quatre dimensions au lieu de trois. Dans ce cas, de même que dans notre espace à trois dimensions — que nous regardons comme le seul possible — nous pouvons construire des plans à l'infini et des surfaces courbes de toutes espèces et de toutes positions, de même, dans l'hyperespace — s'il pouvait y avoir un hyperespace — il existerait, outre notre espace, d'autres espaces à l'infini ayant comme lui trois dimensions, mais des propriétés intérieures semblables ou dissem-

1. Bien mieux, ces points sont les mêmes pour toutes les circonférences du plan. Voilà de ces résultats singuliers auxquels conduit l'analyse.

blables, et qui seraient à ce même notre espace ce que, à un plan donné, sont d'autres plans ou d'autres surfaces.

Pour les anciens, le monde c'était la terre et la voûte qui l'enveloppait et où pendant la nuit des lampes venaient s'allumer. Plus tard, la terre fut reléguée au rang de planète circulant autour du soleil, et les étoiles continuèrent à éclairer nos nuits. Plus tard, notre système planétaire n'était plus qu'un des innombrables systèmes qui peuplaient l'immensité et dont les étoiles fixes étaient les soleils. Plus tard encore, cette même immensité n'était plus qu'une nébuleuse dans l'infinité de l'espace, et en dehors d'elle nous avons soupçonné l'existence d'autant de nébuleuses qu'elle-même comptait de systèmes solaires. Eh bien ! nos géomètres se sont élancés en dehors de cet espace sans bornes à la recherche d'autres espaces, semblables ou différents, et nouveaux Colombs, ils les ont découverts, nous en ont rapporté les lois et décrit les merveilles.

Malheureusement leurs descriptions ne parlent pas à nos oreilles comme aux leurs et ne mettent pas devant nos yeux ce qu'ils ont vu ; car ils ont vu des choses qui n'ont ici-bas aucune copie. C'est donc dans de grossiers à peu près qu'ils parviennent à nous faire entrevoir ce qu'ils ont contemplé face à face. Ainsi procèdent les fondateurs de religions quand ils s'ingénient à donner aux néophytes un avant-goût des béatitudes supraterrestres.

Si les hardis aventuriers revenus de si loin ont déjà beaucoup de peine à présenter à ceux qui ont le désir et la capacité de les suivre, une image tant soit peu fidèle du pays qu'ils ont exploré, combien il sera difficile à quelqu'un qui n'a pu que recueillir leurs discours, de tracer quelques linéaments de cette image. Il risque fort de ne mettre dans l'esprit de ceux à qui il s'adresse qu'un dessin informe où les initiés seront les seuls peut-être à distinguer quelques traits d'une exactitude suffisante. Aussi, à ces initiés, je demande leur indulgence, et à mes lecteurs un encouragement [1].

1. J'ai soumis les cinq chapitres qui vont suivre à M. Calinon. Sur ma prière, il a bien voulu les revoir et redresser les inexactitudes qui m'avaient échappé. Au surplus, je n'aurais osé m'aventurer dans ce long exposé sans me renseigner auprès du savant pour qui la géométrie méteuclidienne est aussi familière que l'autre. En quoi je n'ai fait qu'imiter M. Lechalas, qui rend, lui aussi, un complet hommage à la complaisance inépuisable de son ami (voir la *Critique philosophique* du 30 sept. 1889, et la *Revue philosophique* d'août 1890, p. 157, note 4). Ainsi qu'on le verra à la suite de cette étude, je ferai, comme tant d'autres, preuve d'ingratitude en combattant avec des armes qu'il a, en quelque sorte, retrempées, la prétention des métagéomètres d'avoir fondé une géométrie sans postulat, ou tout au moins indépendante de la géométrie d'Euclide.

III

Pour faire un exposé populaire de la géométrie méteuclidienne, rien de mieux que de recourir à l'artifice ingénieux qu'Helmholtz [1] lui-même a mis en pratique. Supposons un espace réduit à deux dimensions, habité par des êtres intelligents, quoique plats, parmi lesquels on compte des géomètres. L'un d'eux a inventé une géométrie supérieure, une géométrie à trois dimensions, qui est la nôtre, et il essaie de faire entrer cette conception dans la tête de ses concitoyens. Cela ne va pas tout seul, comme on dit. Quant à nous, nous sommes bien placés pour le juger à l'œuvre et voir les difficultés contre lesquelles il viendra se heurter. Si nous nous rendons un compte exact de ces difficultés, nous serons en voie de comprendre quelle a dû être la puissance d'esprit de ceux qui ont su franchir le mur de l'espace où nous nous mouvons.

Pour entrer en matière, commençons par ramener l'univers à un plan. Ce plan est habité par des humains sans épaisseur qui vont, viennent, se coudoient et s'abordent. Ces planiens ont fondé une géométrie, notre géométrie à deux dimensions. Ils ont la notion de la ligne droite et de la courbe, des parallèles, des triangles, des polygones et des cercles, ainsi que de la similitude. Mais les figures sur lesquelles ils raisonnent, tout idéales qu'elles sont, ne sortent pas de leur monde, parce qu'ils n'ont nulle idée de la troisième dimension, ni partant, du solide.

En dehors d'eux il peut y avoir d'autres plans, par exemple, des plans parallèles; mais ils n'en ont nulle connaissance, et ils n'en conçoivent pas plus l'existence comme possible, que nous celle des espaces qui sont peut-être en dehors de notre espace infini.

Si même l'un de ces mondes plans coupe leur monde à eux, ils ne s'en aperçoivent pas et, bien que le lieu d'intersection soit une droite commune, ils ne peuvent y pénétrer. Pour cela en effet, ils devraient commencer par perdre une de leurs deux dimensions et se transformer momentanément en portions de droite, et ayant pris cette forme se coucher sur l'intersection, puis finir par se développer de nouveau en surface plane dans cet autre plan.

Leur aventureux hypergéomètre qui leur parle de la troisième dimension, a même plus fort à faire avec eux que nos hypergéomètres avec nous. Car nous, nous avons au moins la faculté — dont

1. Voir les conférences de Helmholtz dans la *Revue des cours scientifiques* (9 juillet 1870 et 16 juin 1877), et dans la *Revue scientifique* du 9 mai 1891 un article de M. de Saussure sur l'hypothèse de la quatrième dimension.

nous usons en ce moment — de nous figurer, par une abstraction familière, un monde plan sur lequel vivent des êtres plans; tandis qu'eux n'ont pas la ressource de se représenter, par une abstraction analogue, un monde rectiligne, c'est-à-dire n'ayant qu'une dimension, vu qu'un pareil monde ne se prête pas à la variété. Aussi les spéculations de leur grand homme leur semblent des rêveries de philosophe.

Quant à lui, une fois lancé dans la troisième dimension, il ne s'arrête pas en chemin. Il leur enseigne que leur monde a deux faces, qu'en dessous d'eux, tout contre eux, il y a peut-être d'autres planiens avec qui l'on pourrait entrer en rapport, certaines facilités étant données. Pour leur faire accepter cette possibilité, il trace en rampant un cercle avec son diamètre, et leur démontre que, s'ils avaient la troisième dimension, ils sauraient faire tourner ce cercle autour de son diamètre comme charnière, à la façon dont ils font tourner une droite autour d'un de ses points, et que par cette opération, la face inconnue du cercle viendrait se mettre à leur niveau et leur deviendrait accessible. Cette idée de faire basculer leur univers autour d'une droite leur paraît plus étrange encore qu'à nous celle de retourner la Terre comme un gant. Et de ce coup, le professeur leur paraît dûment atteint de folie.

Eh bien, nous sommes comme ces pauvres planiens-là. Notre cerveau à trois dimensions se refuse à concevoir l'existence d'une quatrième dimension de l'espace. Si elle existe, les univers qui y coudoient le nôtre, échappent forcément à notre observation. Si l'un d'eux rencontre le nôtre, il le coupe suivant une surface dont nous n'avons nulle connaissance, bien qu'elle soit nôtre. Par elle, nous ne pourrions nous glisser chez nos voisins; car il faudrait d'abord nous aplatir et nous coucher sur elle pour ensuite redevenir solides dans cet autre univers auquel elle appartient.

Cependant — j'ai hâte de le dire — les spéculations des géomètres non-euclidiens ne consistent pas uniquement à avoir inventé la quatrième dimension. Elles ont une tout autre importance; mais les considérations qui précèdent en facilitent la compréhension.

Nous avons supposé un univers plat. Passons maintenant à un univers d'une autre espèce, superficiel toujours, mais sphérique. On va me dire qu'une surface sphérique n'existe que dans un espace à trois dimensions. Sans doute, pour nous. Mais si la surface sphérique, en tant que surface, n'a que deux dimensions, et si elle est peuplée d'êtres sans épaisseur, ayant la forme d'une portion de surface sphérique, ces êtres n'auront pas davantage la notion d'une troisième dimension.

Quelle que soit la forme de leur contour, ils peuvent aller partout sur leur globe sans avoir besoin de se déformer. En effet la sphère est, comme on l'a dit dans les derniers temps, une surface identique à elle-même, ou mieux, comme je l'ai désignée dans mes *Prolégomènes*, une surface *isogène* [1], c'est-à-dire indéfiniment divisible en parties *égales* quelconques.

Pour nous, qui jouissons des trois dimensions, nous savons pertinemment que l'espace pourrait contenir un nombre infini de ces globes, soit n'ayant aucun point de contact, soit se touchant ou se coupant. Mais les habitants de chacun d'eux le regardent comme le seul appelé à l'existence, et ne comprennent même pas l'existence d'autres mondes.

La supposition que nous venons de faire nous donne quelque lueur de ce que peuvent être les espaces méteuclidiens. Revenons un instant au plan.

Si quelque fée à qui la troisième dimension est accessible, s'avisait de saisir un planien, de l'enlever à son plan, de le transporter à travers cette dimension pour le déposer sur un autre plan, ce planien ne se trouverait pas trop dépaysé. Ce serait pour lui comme si, voyageant en chemin de fer pendant la nuit, il se voyait au matin arrivé dans une région à lui inconnue de son propre univers.

Mais si cette même fée jouait un pareil tour à un globien, qu'elle ait bien soin de le déposer sur un globe d'égal rayon à celui du globe qu'elle lui fait quitter, sans quoi notre homme reste suspendu dans le vide ou, plus exactement, perdu dans la troisième dimension sans pouvoir prendre pied. Car sa propre courbure lui interdit tout séjour qui n'est pas identique à celui sur lequel il est né. S'il conserve encore quelque conscience après que son vol étrange a pris fin, il doit être en proie à une angoisse plus pénible que celle du malheureux puisatier enveloppé d'un gaz irrespirable.

Les cohabitants d'un même globe ont aussi une géométrie — à deux dimensions naturellement — mais c'est une géométrie sphérique et non une géométrie plane. Chez eux, la somme des trois angles d'un triangle est plus grande que deux droits, elle croît avec la grandeur des côtés et a pour limite la valeur de six angles droits. Leur ligne *droite* — ils appellent ainsi le plus court chemin d'un point à un autre — est un arc de grand cercle [2]. Les arcs de petits cercles passant par les mêmes points sont de plus en plus longs à

1. N'oublions pas que *homogène* signifie indéfiniment divisible en parties *semblables*.

2. Des deux arcs passant par ces deux points nous ne considérons que le plus petit.

mesure que le rayon [1] de ces arcs devient plus petit, et sont par eux qualifiés comme *courbes*. Deux lignes droites quelconques suffisamment prolongées se coupent toujours en deux points; pour eux, il ne peut être question de parallèles, et ils n'ont pas la notion du parallélisme. Ils ont inventé un mètre — un mètre qui, à nos yeux, serait courbe, mais qui, aux leurs, est droit — et pour mesurer et comparer les distances et les longueurs, ils doivent au préalable, comme nous, les *rectifier*. Mais dans leur langage, *rectifier* signifie transformer en arc de grand cercle; nous, pour rendre la même idée, nous dirions *cerclifier*. Leur mesure de superficie est un polygone curviligne, et les surfaces qu'ils ont à mesurer sont toutes des surfaces sphériques.

Chose étrange à première vue, s'ils ont inventé la géométrie, ils n'ont pu inventer le dessin réduit. Quand ils font un portrait ou dressent le plan d'un terrain, ce ne peut être qu'à la même échelle que le modèle. Ils ne peuvent en effet représenter un triangle dont les côtés seraient de 5, 6 et 7 mètres, par un triangle plus petit dont les côtés seraient de 5, 6 et 7 centimètres par exemple. Car, nous venons de le voir, plus le triangle est petit, plus la somme des angles est petite. Chez eux, deux cercles inégaux ont des formes différentes, par la raison énoncée plus haut que leurs rayons, étant des arcs de grand cercle, ne sont pas l'image l'un de l'autre. Pour eux donc, il n'y a pas de figures semblables. Ils ne peuvent se représenter leur globe qu'en le parcourant. Ils n'ont pas d'atlas, tandis que les planiens peuvent en avoir et en ont [2].

Leur globe est fini, comme l'est notre terre. Cependant, ainsi qu'il a été dit plus haut, n'ayant pas comme nous trois dimensions, ils n'ont pas la notion de son épaisseur, ni par suite de son diamètre. Il leur paraît tout naturel qu'en marchant toujours dans le même sens, ils reviennent au point de départ; c'est là pour eux le résultat de l'expérience et non de la théorie.

Un beau jour, chez eux aussi surgit un géomètre de génie qui conçoit des espèces de mondes où leur ligne droite ne serait plus le plus court chemin, où les droites pourraient ne pas se rencontrer, où leurs triangles et leurs quadrilatères ne pourraient se tracer. Il leur dit que l'espace qu'ils habitent a un paramètre spécial; que la science géométrique qu'ils ont inventée et dont ils sont fiers

1. Sur une sphère, le rayon d'un petit cercle est censé être constitué par un arc de grand cercle, et non par une droite prise dans le plan de ce petit cercle.

2. Quand je dis qu'ils n'ont pas d'atlas, c'est peut-être aller trop loin, puisque nous-mêmes avons des atlas plans qui conventionnellement représentent des surfaces sphériques. Les globiens peuvent recourir à des conventions analogues.

à juste titre, n'est pas, comme ils se l'imaginent, une science universelle, mais est relative à cet espace, qu'elle est vraie chez eux, mais pourrait être fausse ailleurs. Pareil langage sonne étrangement à leurs oreilles, et des prélats ne tarderont pas à le dénoncer comme attentatoire à la saine raison, à la tradition constante transmise par les ancêtres, et comme propre à faire tomber les âmes dans la débauche du scepticisme.

E pur si muove. Ce géomètre est dans le vrai. Le globe qu'il habite a un paramètre spécial, qu'il ne sait peut-être pas caractériser, et qui est, nous le savons, son rayon. L'arc de grand cercle qui y sert de règle, avec lequel on y tire des lignes droites et qui est la plus courte des lignes ayant les mêmes extrémités, transporté sur une autre sphère d'un plus grand rayon, y deviendrait un arc de petit cercle, une ligne courbe, et cesserait par là seul d'être le plus court chemin. D'autre part, tel arc de petit cercle en lequel on voit une courbe, mis sur un globe d'un paramètre plus petit, y deviendra une ligne droite, sans éprouver aucune altération dans sa forme, tandis que l'arc de grand cercle, en lequel on voit une droite, ne pourra s'y appliquer d'aucune manière. Mais ce qui est plus fort, c'est que les figures superficielles, les triangles, les polygones, les cercles d'un globe ne peuvent se placer sur un globe d'un autre rayon. Chaque globe a ses figures géométriques en rapport étroit avec sa courbure.

C'est là ce que l'Helmholtz globien a entrepris d'exposer dans une conférence devant ses auditeurs stupéfaits; et leur stupéfaction devient de l'ahurissement lorsqu'il leur confie, au moment de terminer, qu'il a conçu un univers dont le paramètre est infini; que dans cet univers, les lignes droites, qui sur son globe et les globes analogues se coupent toujours en deux points tout en restant distinctes, se confondent quand elles ont deux points communs; qu'elles vont toujours divergeant sans jamais plus se couper, quand elles partent d'un même point; enfin qu'elles peuvent voyager côte à côte indéfiniment sans se rencontrer jamais; et que cet étrange bouleversement des notions reçues est une affaire de paramètre.

Résumant son sujet, il conclut que chaque globe a sa géométrie, qui y passe pour la seule bonne, mais qu'au-dessus de ces géométries spéciales il y a une géométrie générale qui les enveloppe toutes et leur confère même un caractère d'universalité en les prenant sous son patronage; qu'enfin cette géométrie générale va jusqu'à présumer un état de choses limite où, le paramètre devenu infini, toutes les particularités s'évanouissent en une transformation uniforme.

Les auditeurs sortent de la conférence avec grand mal de tête et tout songeurs.

IV

Cette géométrie générale, conçue par notre savant, n'aurait pourtant pas encore droit à son titre. Il existe une géométrie plus générale encore sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer d'autres éléments, mais dont il est probablement impossible de donner une idée à des globiens.

Nous avons dit que la sphère est une surface isogène. Toute figure peut s'y déplacer sans déformation. Mais la sphère rentre dans la catégorie des surfaces dites à courbure constante positive, et il existe une géométrie commune de ces surfaces, dont la géométrie sphérique n'est ainsi qu'un cas particulier. Il y a en outre des surfaces à courbure constante négative qui ont aussi leur géométrie spéciale et dont nous parlerons plus bas.

Quelques mots d'explication sont ici nécessaires. Imaginons une toile ayant la forme d'un cylindre droit et sur laquelle on ait tracé un dessin. Cette toile pourra s'enrouler sans difficulté sur tout autre cylindre d'un autre diamètre ou d'une autre section; elle pourra aussi s'étendre sur un plan, puis recouvrir un cône, ou un prisme ou une pyramide, sans que, au fond, les lignes du dessin soient altérées. Certes l'aspect *extérieur* du dessin aura changé, mais ses rapports *intérieurs* en tant qu'appartenant à la surface seront restés identiques. De même la couleuvre qui enroule et déroule ses anneaux, forme bien toutes sortes de figures extérieurement différentes, mais intérieurement sa figure ne change pas, ses parties se succèdent dans le même ordre et continuent à occuper un espace identique, et les microbes qui y voyagent ne se doutent pas des métamorphoses de leur hôtesse. Ainsi, pour aider l'imagination, si l'on taille dans un plan l'habit d'un Arlequin plat, on pourra l'appliquer sur un cylindre quelconque, l'enrouler sur un cône, ou sur une pyramide, sans qu'il soit plié, ni déchiré, ni étiré en aucun sens; aucun des fils qui entrent dans l'étoffe ne subira de traction. Si, par exemple, quand il est étalé sur un plan, on y trace des lignes droites, celles-ci seront divisées en parties de couleurs différentes. Or, quand l'habit viendra s'ajuster sur un cylindre ou sur un cône, ces lignes ne seront évidemment plus droites, mais néanmoins leurs différentes parties colorées auront conservé leur longueur et leur ordre, de sorte qu'un être qui saurait les suivre dans leur intérieur, ne remarquerait aucune altération, bien que, à nos yeux, leur *perspective* serait toute changée [1].

1. D'ailleurs, si l'on veut y réfléchir, l'inaltérabilité d'une figure géométrique

C'est que les cylindres et les cônes sont des surfaces à courbure constante et même, ainsi qu'on va le voir, à courbure nulle comme le plan. Ces propositions choquent le sentiment général. Mais elles sont en rapport avec la définition que, en géométrie, à la suite de Gauss, on donne de la courbure.

Si les quelques mots que je vais dire à ce sujet rebutaient ceux de mes lecteurs à qui la géométrie même élémentaire n'est plus familière, ils peuvent passer outre. La notion *exacte* de la courbure n'étant pas absolument indispensable pour saisir l'exposition que j'essaie de faire de la géométrie méteuclidienne.

Tout le monde voit que la courbure d'un cercle est d'autant plus prononcée que le rayon est plus petit. C'est pourquoi on l'exprime par l'inverse du rayon $\frac{1}{R}$. On ne pourrait évidemment exprimer de la même façon la courbure d'une ellipse, par exemple, puisque cette courbure est différente en chacun de ses points. Mais le calcul permet de trouver très facilement quelle est en chaque point la circonférence qui épouse le plus étroitement la forme de l'ellipse. On lui donne le nom de circonférence ou de cercle osculateur; et la courbure variable de l'ellipse est exprimée en chacun de ses points par l'inverse du rayon de ce cercle. Ainsi la courbure étant plus marquée à l'extrémité du grand axe qu'à celle du petit axe, l'une et l'autre seront indiquées par deux expressions différentes, soit respectivement $\frac{1}{r}$ et $\frac{1}{R}$, r étant plus petit que R.

n'est pas un objet d'expérience *extérieure*. Il nous est difficile de voir une ligne droite ou un plan autrement qu'en perspective et par suite la longueur de l'une, la forme de l'autre sont altérées. Chacun sait que le plan horizontal a l'air de monter, et que l'espace infini est limité par une voûte apparente, la voûte céleste. De là il résulte que les droites qui relient les astres sont à nos yeux des arcs de cercle ou d'ellipse. Si, par exemple, quand la lune est dans les environs de son premier quartier et vers l'horizon, on tire une droite idéale qui passe par son centre et le milieu de l'arc visible, cette droite, qu'on s'attendrait à voir se diriger vers le soleil derrière le spectateur, monte dans le ciel. Pour nous assurer de l'inaltérabilité de la longueur d'une droite, nous la suivons intérieurement par la pensée; c'est ce qui fait qu'on est tenté de dire d'elle que c'est un chemin, et pendant que nous y cheminons, elle peut se contourner de toutes les façons comme la couleuvre, sans que nous en soyons dérangés. En fait, c'est ce qui a lieu. L'arpenteur qui croit mesurer une route *droite*, mesure une route extrêmement compliquée et entortillée, rien que par le double mouvement de la terre dans l'espace. C'est comme si cette route s'enroulait, à la manière d'une ficelle, sur un solide d'une forme spéciale. D'une façon générale, c'est une erreur de croire que le géomètre s'assure de l'inaltérabilité des figures qu'il transporte dans l'espace à cette fin de les placer sur d'autres figures égales ou différentes. Je me réserve de montrer plus tard que pareil transport est inutile et illusoire.

Cela posé, voici de quelle manière on exprime mathématiquement la courbure ou les courbures d'une surface.

Raisonnons sur un exemple. Supposons qu'il s'agisse d'exprimer la courbure d'un œuf en l'un quelconque de ses points. Par ce point on mène un plan tangent à la surface, puis une perpendiculaire à ce plan tangent, laquelle reçoit le nom de normale. Tout plan mené par la normale détermine sur la surface une section dite normale. Si maintenant nous considérons les différentes sections normales passant par le point, leurs courbures varieront généralement entre un maximum $\frac{1}{r}$ et un minimum $\frac{1}{R}$. Les rayons r et R sont nommés rayons de courbure principaux; les sections normales correspondantes sont dites principales; et le calcul démontre qu'elles sont toujours perpendiculaires l'une à l'autre. Quant à la courbure de la surface au point marqué, on l'exprime par le produit $\frac{1}{r} \times \frac{1}{R} = \frac{1}{rR}$.

Il peut se faire que les rayons principaux soient égaux, c'est ce qui se présente par exemple aux deux bouts de l'œuf, et c'est ce qui a lieu partout sur une sphère. Il peut se faire aussi que l'un des rayons de courbure soit égal à l'infini, ce qui veut dire que la section normale correspondante est une ligne droite (ou, tout au moins, qu'elle est droite au point considéré). C'est un cas que le cylindre et le cône nous offrent; l'une des sections principales y passe toujours par la génératrice rectiligne. Pour ces sortes de surfaces, qui portent le nom générique de surfaces développables, $\frac{1}{R} = \frac{1}{\infty} = 0$, et le produit $\frac{1}{r} \times \frac{1}{R}$ est aussi nécessairement égal à 0. Voilà pourquoi l'on dit que la courbure de ces surfaces est nulle. Comme je le disais plus haut, il ne faut voir là qu'une proposition mathématique, car le sentiment est que ces surfaces sont courbes et que même, dans le cône, la courbure est plus prononcée à mesure qu'on se rapproche du sommet.

Il peut se faire enfin que le produit $\frac{1}{r} \times \frac{1}{R}$ soit négatif. C'est lorsque, au point considéré, les rayons de courbure principaux sont dirigés en sens contraires. Cette disposition se montre, par exemple, dans certains solides de révolution présentant des gorges, tels sont souvent les fuseaux des rampes d'escalier. Toute section méridienne, c'est-à-dire passant par l'axe du fuseau, aura dans les gorges une courbure tournant sa concavité vers le dehors, tandis que toutes les sections normales à l'axe auront des courbures tournant leur concavité vers l'axe. Les rayons de courbure principaux se dirige-

ront donc en sens contraires ; c'est pourquoi l'on fera précéder l'un du signe +, l'autre du signe —, et le produit $\frac{1}{R} \times \frac{1}{r}$ sera négatif.

On voit, sans plus ample explication, que les cylindres et les cônes, avec leur courbure nulle, viennent se placer entre les surfaces à courbure positive et celles à courbure négative, et qu'il suffirait d'incurver leurs génératrices rectilignes dans un sens ou dans l'autre pour les ranger dans l'une ou dans l'autre catégorie. Et quant au plan il est dans le même cas, sa courbure est nulle ; il n'est après tout qu'un cylindre ou un cône dont la directrice est une droite.

Tout ceci compris, on saisit en même temps ce que c'est qu'une surface à courbure *constante*, soit positive, soit négative ; ce sont celles où le produit $\frac{1}{r} \times \frac{1}{R}$, soit positif soit négatif, est constant. Les surfaces à courbure constante positive sont dites surfaces *sphériques*, parce que la sphère est elle-même une surface de ce genre, mais où les rayons de courbures principaux sont égaux. Les surfaces à courbure constante négative sont dites par analogie *pseudo-sphériques* [1]. Enfin, comme il a déjà été dit, les surfaces à courbure constante nulle portent le nom de surfaces *développables* [2].

Revenons maintenant à l'habit d'Arlequin. Nous avons vu que,

1. La pseudosphère idéale serait celle où tous les rayons de courbure tant négatifs que positifs seraient égaux. Mais c'est là une surface imaginaire. La pseudosphère proprement dite est une surface de révolution dont les rayons de courbure principaux sont nécessairement inégaux. Ceux qui voudront s'en faire une idée exacte, devront partir de la courbe bien connue appelée *chaînette*. C'est la courbe des ponts suspendus ; c'est celle que dessine un fil flexible et uniformément pesant fixé par ses deux bouts. Si, dans l'état où il est, on suppose qu'il est enroulé sur une forme solide et qu'on en déroule la moitié en commençant par le point le plus bas et en ayant soin de le tenir toujours tendu, son extrémité décrira une courbe qu'on nomme *tractrice*. Cette courbe a la même allure qu'une demi-branche d'hyperbole, et, comme l'hyperbole, elle a son asymptote. Si maintenant l'on fait tourner la tractrice autour de son asymptote, on a une pseudosphère. La pseudosphère est donc une surface de révolution, mais elle peut engendrer des surfaces pseudosphériques à l'infini en se déformant comme se déforme le plan en cylindres, cônes, etc. Elle a la forme d'une fleur de liseron, et est, comme elle, limitée d'un côté par un bord tranchant, mais de l'autre côté elle est illimitée, et sa queue se prolonge à l'infini en devenant de plus en plus effilée sans se fermer jamais.

Ajoutons, pour prévenir une difficulté, que les géomètres savent aussi définir la courbure sans recourir aux rayons de courbure, lesquels impliquent une troisième dimension. C'est le rapport limite $\frac{E}{A}$ où E représente l'excès de quatre angles droits sur la somme des angles extérieurs d'un triangle géodésique tracé sur la surface, et A l'aire du triangle. Dans un triangle plan, E est égal à 0, par conséquent le plan a une courbure nulle. Nulle aussi est la courbure du cylindre et du cône, car les géodésiques de ces surfaces sont des lignes droites en développement.

2. On aurait pu et dû les nommer surfaces *planes*.

découpé dans un plan, il pourra s'appliquer sans duplicature ni déchirure sur un cylindre ou sur un cône, et, en général, sur une surface développable.

Si, au contraire, il est découpé dans une surface sphérique, il pourra s'appliquer sur une surface sphérique de même courbure, mais non sur une surface sphérique d'une autre courbure, ni sur un plan ou une surface développable.

Enfin s'il est découpé dans une surface pseudosphérique, il ne pourra s'appliquer que sur les surfaces pseudosphériques de même courbure.

Les surfaces sphériques et pseudosphériques, non plus que les surfaces cylindriques et coniques, ne sont donc pas des surfaces *isogènes* dans le sens strict du mot, sens qui ne convient qu'à la sphère, mais elles le sont dans un sens plus large. Elles sont en effet, chacune dans son espèce, indéfiniment découpables en parties égales, sinon toujours d'aspect extérieur, du moins toujours exactement superposables, pourvu qu'on accorde qu'elles sont de texture non solide mais souple et susceptibles de se laisser dérouler et enrouler d'une autre façon sans extension ou contraction du tissu.

Or, Beltrami a démontré que la géométrie *à deux dimensions* de Riemann était celle des figures à courbure constante positive, c'est-à-dire au fond une géométrie sphérique, et la géométrie à deux dimensions de Lobatschewsky, que son auteur avait intitulée *géométrie imaginaire*, celle des figures à courbure constante négative, c'est-à-dire une géométrie pseudosphérique.

Par là Beltrami établissait que ces deux géométries n'étaient pas imaginaires, qu'elles étaient celles de certaines surfaces réelles; et c'est pourquoi j'ai pu dire, avec M. Poincaré d'ailleurs [1], qu'elles étaient des branches de la géométrie euclidienne.

Quant à la géométrie plane ordinaire, celle d'Euclide, on peut la faire dériver de l'une ou de l'autre géométrie en faisant infinis les deux rayons de courbure de ces surfaces. Chacun sait qu'une surface sphérique dont le rayon est infini est un plan.

J'aurai terminé avec cette partie de mon sujet, quand j'aurai fait remarquer qu'il y a des surfaces — ce sont les plus nombreuses — sur lesquelles une figure ne peut se mouvoir du tout. Celle d'un œuf qu'on aplatirait ou d'un ellipsoïde à trois axes inégaux, serait dans ce cas. Il y en a d'autres sur lesquelles une même figure peut tourner; ce sont les surfaces de révolution; d'autres sur lesquelles

1. Voir l'article précédent, novembre 1893, p. 451, et l'article de M. Poincaré, *Revue générale des sciences*, 15 déc. 1891, p. 770, 2e colonne.

elles peuvent prendre un mouvement rectiligne, ce sont les surfaces cylindriques; etc.

V

Il ne nous a pas été bien difficile de nous expliquer et les étonnements et les incrédulités et les protestations de nos humains plats, soit plans, soit sphériques — ou pseudosphériques, car c'est la même chose — devant les assertions singulières de tel de leurs géomètres; et nous pouvons en rire, parce que nous sommes des humains à trois dimensions ou solides.

Mais s'il existait une quatrième dimension, les humains hypersolides pourraient également rire de nos incrédulités et de nos dénégations et de nos résistances à l'égard des géométries, cette fois-ci à trois dimensions, des Riemann et des Lobatschewsky. C'est la même comédie qui se joue, seulement c'est nous qui la jouons, les spectateurs n'appartiennent pas à notre espèce, et nous ne pouvons, même pour un instant, nous mettre à leur place.

Je viens de dire géométrie à trois dimensions. Dans nos livres de géométrie, il y a bien une partie qui porte le titre de géométrie à trois dimensions, mais au fond, cette partie, à part les théories qui ont rapport à la mesure des volumes, ne s'occupe que des lignes ou des surfaces que l'on peut mener *arbitrairement* soit dans l'intérieur, soit à l'extérieur des solides. On coupera, par exemple, un cône par un plan, et l'on considérera la surface de section, ou le contour de la section; mais quant au cône, il n'aura présenté aucune espèce de résistance, il se sera laissé fendre comme on aura voulu. Sa solidité est théorique et non effective et, au fond, elle n'entre pas en ligne de compte.

Il en serait certes autrement si le cône était matériel, en bois ou en pierre par exemple. Alors il présenterait probablement des plans de clivage, et des plans de plus grande résistance.

L'espace euclidien, avons-nous dit, est homogène, c'est-à-dire qu'une figure peut s'y placer partout et dans tous les sens. Deux points y étant donnés, il n'y a aucune difficulté de les relier par une ligne droite ou par une ligne courbe quelconque. Le plan participe de cette propriété. Deux points y étant donnés, on peut les relier par une ligne droite, ou par une ligne courbe plane quelconque. Mais si les deux points sont situés sur toute autre surface, une sphère, par exemple, il sera presque toujours [1] absolument impos-

1. Il n'y a d'exception que pour les cylindres, les cônes, les surfaces développables et les surfaces dites réglées, quand les deux points sont situés sur une même génératrice rectiligne.

sible de les relier par une droite. La courbure de la surface opposera une résistance insurmontable.

Or les hypergéomètres ont imaginé des espaces qui présentent des courbures intérieures, et dans lesquels le fil que l'on voudrait y tendre prendrait toujours la forme soit d'un arc de sphère, soit d'un arc de pseudosphère, dans lesquels aussi les plans qu'on voudrait y mener prendraient toujours une forme sphérique ou une forme pseudosphérique d'une courbure donnée. Ces espaces ont donc comme une texture spéciale qui dévie, si l'on peut ainsi s'exprimer, le couteau de la pensée, de manière que les plans ou les droites qu'elle voudrait y construire, s'y gauchissent ou s'y déforment malgré elle.

Ces espaces, en un mot, sont à l'espace euclidien ce que les surfaces sphériques ou pseudosphériques sont au plan. Les propriétés qui différencient du plan homogène lesdites surfaces, lesquelles sont simplement isogènes, ont été étendues aux trois dimensions et substituées à l'homogénéité de l'espace euclidien. Il en est résulté des espaces dits sphériques ou pseudosphériques qui, à la différence de l'espace euclidien, ne comportent pas des figures semblables, mais dans chacun desquels, à l'instar de l'espace euclidien, un solide qui y a été taillé peut se transporter partout sans altération de sa contexture intérieure, aux mêmes conditions qu'il a été dit plus haut d'une figure découpée dans une surface de courbure constante.

Une comparaison peut donner une idée approchante, mais assez juste de la chose [1]. Un rayon lumineux est censé traverser l'espace en ligne droite. Mais du moment qu'il rencontre un fluide, comme l'air atmosphérique, il est dévié. Il suit quand même le plus court chemin relatif, mais il ne suit plus une ligne droite. Si maintenant cet air présente, comme c'est le cas, une densité croissante, le rayon va s'incurver d'une manière continue — et cela pourquoi ? parce que, dirons-nous, il traverse un espace doué d'une certaine courbure.

La manière dont le rayon s'infléchit, caractérisera la courbure de cet espace. Les rayons partant d'autres points subiront tous cette courbure; non pas que leur marche sera identique, ou qu'ils suivront des trajectoires superposables, mais en ce sens que chacun réflétera d'une manière adéquate la composition du milieu réfringent.

Concevons maintenant que cette atmosphère s'affaisse et se condense, ou bien qu'elle se disperse et se dilate, le milieu réfringent changera de courbure. Les rayons lumineux continueront à s'y

1. Voir *Première étude*, novembre 1893, p. 465.

dévier de la ligne droite, mais aucune des trajectoires que nous obtiendrons ne sera identique aux trajectoires précédemment obtenues. Il résulte de là que si, par la pensée, nous solidifions ces trajectoires, il nous sera impossible de les faire entrer (sans déformation) dans une autre atmosphère que celle qui leur convient. C'est ainsi que, dans aucune de ces atmosphères, nous ne pourrons introduire un rayon rectiligne [1]. En résumé, qu'avons-nous fait? nous avons construit des espaces d'une courbure telle que la lumière ne peut s'y propager en ligne droite.

Tels sont les espaces méteuclidiens. Ils sont constitués de telle sorte que, quand on veut y joindre deux points par la ligne la plus courte, on n'obtient pas une droite, mais une ligne qui y joue le rôle de droite et à qui Riemann et Lobatschewsky conservent ce nom. Les droites Riemann et Lobatschewsky ne sont donc pas des droites (euclidiennes), non plus que leurs plans ne sont des plans. Et ce qui vient d'être dit des droites et des plans, peut s'étendre aux sphères, aux ellipsoïdes, aux hyperboloïdes, etc., méteuclidiens. De plus, dans l'une comme dans l'autre géométrie, il y a autant de systèmes de droites et de plans qu'il y a de courbures sphériques ou pseudosphériques possibles, c'est-à-dire une infinité. Enfin, dans l'une comme dans l'autre géométrie, si les rayons de courbure sont infinis, on retombe sur la droite et le plan euclidiens, qui sont ainsi des cas particuliers des lignes et des surfaces méteuclidiennes.

On peut donc dire des espaces Riemann et Lobatschewsky, que ce sont des espaces artificiels, comme l'espace euclidien; et sous ce rapport, ils sont tout aussi géométriques que l'espace euclidien. Mais ils n'ont pas qualité spéciale pour représenter mieux que lui l'espace réel. Celui-ci, comme je l'ai dit dans ma première étude, a certainement une courbure, mais cette courbure est différente en chacun de ses points et y varie à chaque instant. Les figures réelles, c'est-à-dire les corps, y changent avec le temps et avec le lieu. Les courbures *constantes* des espaces méteuclidiens sont donc aussi éloignées de la réalité que l'est l'homogénéité de l'espace euclidien; elles le sont même plus à certains égards, parce que l'homogénéité est une qualité négative, indifférente et souple, qui se prête à tout, tandis que même la plus simple des courbures, la courbure isogène, a déjà quelque chose de récalcitrant et de rétif. Il est très facile de se représenter une trajectoire quelconque comme composée de

1. Si ce n'est normalement à la surface de l'atmosphère. Mais je me dispenserai désormais de ces restrictions qui embarrassent et retardent le raisonnement sans aucun profit.

petites droites. Pourrait-on aussi facilement se la figurer comme formée de petits arcs de cercle?

VI

Il va de soi que, dans notre façon de caractériser les figures, les droites et les plans méteuclidiens sont courbes. Mais qu'est-ce qui les caractérise comme droites et comme plans aux yeux des géomètres méteuclidiens, c'est ce que je vais m'attacher à faire saisir.

Pour cela revenons encore une fois à ces humains sans épaisseur, qui vivent les uns sur un plan, les autres sur une sphère (ou une pseudosphère). On se rappelle que les premiers ont beaucoup de peine à concevoir une autre surface que le plan, tandis que les seconds ont autant d'efforts à faire pour admettre la possibilité d'une autre sphère que la leur, et à plus forte raison, d'un plan, qui n'est pourtant qu'une sphère dont le rayon est infini; mais ils n'ont pas l'idée de l'infini.

Si nous réduisons l'espace, euclidien ou homogène, à une simple ligne — qui sera une ligne droite, — les figures tracées sur cette droite, figures formées uniquement de fragments de droites, séparées par des distances, ou de fragments de droites et de points comme ci-contre (— · ——— ·) ne sont pas retournables, c'est-à-dire qu'il nous serait impossible de donner à la figure d'exemple, la position que voici (· ——— · —). Mais elle sera retournable si l'on nous donne la seconde dimension, ou, autrement dit, si nous plaçons la figure sur un plan. Alors il nous est loisible de la faire tourner dans ce plan autour d'un des points de la droite indéfinie sur laquelle elle est tracée, et de la replacer en sens inverse sur cette droite. Ce que nous disons de cette figure peut se dire de la droite indéfinie; celle-ci dans le plan peut se retourner sur elle-même par une demi-rotation autour d'un de ses points.

Aucune autre ligne tracée sur le plan ne jouit d'une semblable propriété. Un arc de cercle, par exemple, la plus simple des lignes après la droite, ne peut se retourner sur lui-même par une rotation autour de son point milieu. Par conséquent nous pouvons dire de la ligne droite dans le plan qu'elle est caractérisée par sa retournabilité sur elle-même au moyen d'une demi-rotation autour d'un de ses points, et, pour la portion de droite, autour de son point milieu.

Ce que nous venons de dire de la droite dans le plan s'applique à un arc de grand cercle sur la sphère. Lui aussi est retournable sur lui-même par une demi-rotation autour de son point milieu; et le grand cercle entier l'est par une demi-rotation autour d'un quel-

conque de ses points comme la droite l'est dans le plan. Et cette propriété appartient exclusivement à l'arc de grand cercle et à ses parties; elle n'appartient pas aux arcs de petit cercle. Ceux-ci, à la suite d'une demi-rotation, ne donnent que leur symétrique.

Toutes ces considérations sont des plus curieuses. Ainsi voici un arc de cercle; nous le plaçons sur un plan, il n'est pas retournable. Nous le plaçons sur une sphère d'un rayon plus grand que le sien, il ne l'est pas davantage. Mais si nous le plaçons sur une sphère de son rayon, de manière qu'il y figure comme arc de grand cercle, le voilà devenu retournable. Au premier abord, rien de plus étrange. L'explication en est simple cependant : l'axe autour duquel on le fait pivoter a changé. Quand il est sur une sphère de son rayon, cet axe est dans son propre plan, ce qui n'est pas le cas quand il est couché sur un plan ou sur une sphère de plus grand rayon. Lorsqu'il est couché sur un plan, on pourrait aussi le retourner sur lui-même en le faisant tourner, non pas autour d'un axe perpendiculaire à ce plan, mais autour d'un axe choisi dans ce plan[1]. Seulement dans son mouvement de rotation, il sortirait du plan et s'emparerait de la troisième dimension, tandis que, en tournant autour du pied de la normale sur la sphère, il ne quitte pas la sphère. Et nous avons ici un premier exemple de ce que l'on peut obtenir avec la courbure de l'espace ou avec une dimension en plus. Le même arc de cercle — non retournable dans le plan euclidien — s'il est considéré comme figure méteuclidienne à une dimension, est retournable sur un plan Riemann, c'est-à-dire sur une surface sphérique de même rayon; et, considéré comme figure euclidienne à deux dimensions, est retournable dans l'espace euclidien à trois dimensions. C'est qu'au fond, dans notre manière de voir, le plan Riemann (ou Lobatschewsky) possède aussi trois dimensions.

Sur la sphère, les grands cercles et les arcs de grand cercle représentent donc les droites et les portions de droite sur le plan.

Ce que nous venons de dire de la sphère s'applique à la pseudosphère (imaginaire).

Tout cela est vrai aussi, sauf certaine modification, des surfaces développables (ou planes), des surfaces sphériques et des surfaces pseudosphériques (celles-ci réelles). La modification consiste en ce que la rotation de la ligne qui y joue le rôle de droite, autrement dit, de la géodésique, ne s'y fait pas sans une déformation transitoire. Ainsi on peut évidemment retourner sur elle-même une géné-

1. Quand, dans un plan, on fait tourner une ligne quelconque, soit une droite, autour d'un de ses points, ce point est, tout bien considéré, le pied d'un axe perpendiculaire au plan, autour duquel on fait tourner la ligne.

ratrice d'un cylindre; mais pour faire cette opération, on devra graduellement l'incurver jusqu'à lui faire prendre la forme de la directrice pour ensuite la faire redevenir droite. Des déformations analogues des géodésiques de toute surface sphérique autre que la sphère, et de toute surface pseudosphérique autre que la vraie pseudosphère imaginaire [1], sont indispensables quand on veut les retourner sur elles-mêmes. Mais nous avons vu plus haut que ces déformations n'affectent pas leur constitution intérieure.

Passons à la troisième dimension. Du moment qu'on en use, on s'aperçoit sans peine que le plan est retournable sur lui-même par une demi-rotation autour d'une de ses droites choisie comme charnière. Après cette demi-rotation, les figures dessinées sur le plan supposé transparent ont pris l'aspect symétrique. Ainsi un profil tourné d'abord vers la droite se montrera tourné vers la gauche, puisqu'il présente l'aspect qu'il aurait fait voir si on l'avait regardé par l'autre face du plan. Nous pouvons donc dire que les deux faces d'un même plan sont symétriques. Règle générale, dans le plan même on ne peut superposer par glissement deux figures symétriques, à moins qu'elles n'aient, comme on dit, un centre de symétrie [2]. Mais on les fait coïncider du moment que, profitant de la troisième dimension, on en retourne une sur elle-même de manière à lui faire présenter son autre face.

Si l'on regarde aussi par transparence des figures tracées sur une surface sphérique, on les voit, en général, sous leur aspect symétrique, et pourtant elles ne sont pas retournables. Nous allons voir pourquoi et en même temps par quel artifice on peut les concevoir comme retournables.

Les figures rectilinéaires symétriques marquées sur une même droite, insuperposables tant que l'on n'a que la droite, deviennent superposables et s'identifient du moment que l'on dispose de la seconde dimension, en d'autres termes, du moment qu'on les place sur un plan. Une demi-rotation sur elle-même de l'une d'elles la rend identique à l'autre. C'est ce que nous avons vu plus haut.

De même les figures planes symétriques sont insuperposables. Mais si l'on dispose de la troisième dimension, et si on y fait circonvoluer l'une d'elles, on la retourne et on la rend égale et superposable à l'autre. Les figures symétriques deviennent donc superposables du moment que l'on dispose d'une dimension en plus que celles qu'elles comportent.

1. Celle dont l'équation est $x^2 + y^2 + z^2 = -r^2$.

2. Au fond ce centre de symétrie servant de pivot est comme un axe perpendiculaire au plan lui-même.

Quand on opère dans l'espace, on rencontre aussi des figures symétriques, des prismes, des pyramides, des polyèdres symétriques. Ces surfaces se composent des mêmes parties disposées en sens inverse; on a la conviction qu'elles sont égales à la façon des polygones symétriques; mais il est impossible de faire ressortir cette égalité par le procédé ordinaire de la superposition. Elles sont insuperposables. Toutefois l'analogie nous conduit à admettre que si nous avions une quatrième dimension à notre disposition, nous pourrions les y faire passer et les en faire revenir transposées, de manière que leur identité sauterait aux yeux.

Or une surface sphérique, qui, pour des humains qui y séjourneraient, n'a que deux dimensions, est pour nous bel et bien une surface à trois dimensions. C'est dans la troisième dimension que s'enfonce son rayon de courbure. De là vient que nous ne pouvons pas nous l'imaginer retournée. Elle est retournable cependant à la façon d'un gant ou d'un parapluie surpris par un coup de vent. Le gant, le parapluie ne se retournent qu'en empruntant un instant la troisième dimension, car comme surface, ils n'en ont que deux. Seulement le gant retourné n'aura plus la même figure et ne pourrait coïncider avec lui-même, il est devenu son symétrique. Il en va autrement avec le parapluie, qui est comme une portion de surface sphérique. Or toute surface sphérique retournée, une demi-sphère, par exemple, peut s'appliquer sur elle-même.

Maintenant, nous, géomètres euclidiens, nous *concevons* que, grâce à une quatrième dimension, nous opérerions ce retournement et cette surapplication; de leur côté, les géomètres méteuclidiens *conçoivent* que, s'ils introduisaient cette surface dans celui de leurs espaces à trois dimensions *qui a la même courbure*, ils sauraient faire la même chose que nous avec la quatrième dimension.

Conclusion : la courbure des espaces méteuclidiens soit à deux, soit à trois dimensions, rend les mêmes services que la troisième dimension ajoutée au plan ou la quatrième ajoutée à l'espace euclidien.

Si donc dans l'espace euclidien, dans l'espace sans courbure, on trace toutes les surfaces possibles, planes, coniques, cylindriques, sphériques, ellipsoïdales, de toutes ces surfaces une seule est directement retournable, c'est le plan.

De même, si dans un espace méteuclidien, *défini par une certaine courbure constante*, on trace aussi toutes les surfaces possibles, qui correspondront à nos sphères, ellipsoïdes, cylindres, etc., il n'y en aura qu'une qui jouira de la propriété de s'appliquer sur elle-même par retournement, et celle-là sera le plan relatif à cet espace, à cette

courbure. Ainsi dans un espace dont la courbure est $\frac{1}{r^2}$, les surfaces sphériques de rayon r sont retournables et, par conséquent, sont les plans de cet espace.

Le lecteur ne doit pas chercher ici à *voir* ces propriétés. C'est chose impossible. Il doit se contenter de les *concevoir*. Les globiens qui voient que leurs lignes droites (arcs de grand cercle) sont retournables, ne peuvent pas *imaginer*, mais peuvent arriver à *créer par l'analyse* un globe qui rend retournable un arc de petit cercle donné. De même nous, qui vivons dans un espace qu'on pourrait appeler plan parce que les plans seuls y sont retournables, nous sommes incapables de *nous représenter* ce genre d'espace qui rendrait retournable une portion déterminée de sphère ou de pseudosphère qu'on y introduirait. Mais si nous avions une dimension de plus, nous nous le figurerions aussi aisément qu'il nous est aisé de nous figurer, parce qu'elle a une dimension en moins, la surface sphérique qui rend retournable un arc de cercle donné, quand on l'y applique.

Qu'est-ce que le plan euclidien dans un espace méteuclidien? C'est celle des sphères (ou pseudosphères) de cet espace dont le rayon est infini. Quelles en sont les propriétés dans un pareil espace? celles du plan dans l'espace euclidien, sauf une seule : il n'y est pas retournable. Nous venons de voir en effet que, dans un espace Riemann (ou Lobatschewsky), seule la surface qui a la même courbure (style euclidien) que cet espace, n'a pas de courbure (style Riemann ou Lobatschewsky), qu'elle est le plan de cet espace et jouit de la propriété d'y être retournable. Mais dans cet espace on peut construire une infinité de surfaces, aussi bien qu'on peut le faire dans l'espace euclidien. Parmi ces surfaces, on compte la surface sphérique (ou pseudosphérique) de rayon infini qui, au fond, est un plan euclidien (par exemple, la somme des trois angles d'un triangle y fait deux droits), mais qui n'y possède pas la caractéristique d'être retournable. Ainsi donc, dans un espace euclidien, elle n'a que deux dimensions et est retournable; dans un espace méteuclidien, elle en a trois et ne l'est pas. Réciproquement, le plan méteuclidien, qui dans son espace n'a que deux dimensions et est retournable, dans l'espace méteuclidien en a trois et ne l'est pas. D'ailleurs, pour nous, géomètres euclidiens, qui ne concevons pas la retournabilité d'une surface sphérique, nous n'accorderons pas cette propriété au plan défini comme étant la limite d'une sphère au rayon croissant jusqu'à l'infini. La limite participe des propriétés des figures dont elle est la limite.

VII

Les surfaces sphériques, ainsi que les surfaces pseudosphériques, qui sont en nombre infini, et diffèrent par leur courbure, disons par leur paramètre, ont donc toutes *le plan* pour limite. Les cercles sont aussi en nombre infini, et tous ont la droite pour limite — une infinité de droites sans doute, puisqu'il y en a autant qu'il y a de points sur la circonférence par où passe une tangente. Mais comme toutes les droites sont égales, nous disons *la* droite, et non *des* droites. C'est pourquoi, plus haut, nous disons *le* plan et non *des* plans.

Maintenant quelles propriétés différencient les plans spéciaux aux espaces méteuclidiens et le plan limite? Voici ces propriétés fondamentales, et elles font la différence des géomètries.

1° Dans un triangle sphérique, la somme des angles est supérieure à deux droits, mais se rapproche d'autant plus de deux droits que le rayon de la sphère est plus grand ou que le triangle est plus petit. Quand le rayon est infini, sa courbure disparaît, ses côtés se confondent avec des tangentes à la surface, et sa surface coïncide avec celle du plan tangent; il ressemble alors à un triangle euclidien, ses trois angles font rigoureusement deux droits.

Dans un triangle pseudosphérique, la somme des angles est inférieure à deux droits; mais de même, si l'on passe à la limite supérieure ou inférieure, on obtient un triangle qui ne diffère en rien d'un triangle euclidien.

De là il résulte qu'il y a une trigonométrie sphérique, une trigonométrie pseudosphérique, et une trigonométrie plane (euclidienne), qui est la trigonométrie ordinaire; que ces trois trigonométries se différencient par leurs théorèmes sur la somme des angles des triangles, mais que cependant on passe des deux premières à la troisième en faisant les paramètres infinis.

2° Une autre différence, qui se rattache du reste à celle-ci, a trait au parallélisme.

Dans un plan Riemann, par un point on ne peut mener de parallèle à une droite (à une droite Riemann, bien entendu).

Dans un plan Lobatschewsky, par un point on peut mener un faisceau de droites (Lobatschewsky) qui ne coupent pas une droite (Lobatschewsky) donnée [1].

1. Il a été dit plus haut que Lobatschewsky réserve le nom de parallèles aux deux droites qui limitent le faisceau des non-sécantes; de sorte que, dans son langage, par un point on peut mener deux parallèles à une même droite. C'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue. Ces parallèles et la droite sont au fond des

Dans un plan euclidien, par un point on peut toujours mener une parallèle à une droite donnée, mais on n'en peut mener qu'une.

Cette différence pourrait encore se formuler de la manière suivante :

Sur un plan Riemann, deux perpendiculaires à une même droite — pour aider l'imagination, appelons celles-là méridiens et celle-ci équateur — se rencontrent au pôle. Si le rayon de la sphère devient infini, le pôle, point de rencontre, s'éloigne à l'infini, et les deux perpendiculaires deviennent parallèles — c'est le théorème ordinaire de la géométrie euclidienne.

Résultat analogue avec un plan Lobatschewsky, malgré de notables différences dans le point de départ.

Sur un plan Riemann, deux méridiens ont, toutes conditions égales d'ailleurs, d'autant plus l'air d'être parallèles dans une faible partie de leur parcours, qu'ils sont plus rapprochés, et ils le seront tout à fait quand ils se confondront — le langage mathématique a de ces façons de parler.

De même dans le plan Lobatschewsky, le faisceau des non-sécantes est d'autant plus mince que le point donné est plus rapproché de la droite donnée, et les deux droites limites du faisceau se confondent en une seule quand le point donné est sur la droite donnée. De sorte donc, que de quelque façon qu'on passe à la limite, on retombe sur les propriétés du plan euclidien.

3° Une dernière différence. Dans les plans Lobatschewsky et euclidien, par deux points on ne peut mener qu'une droite; mais dans un plan Riemann, si ces deux points sont les extrémités d'un même diamètre de la sphère, on peut par ces deux points mener une infinité de droites. De là il suit que, dans le plan Riemann, deux droites se coupent toujours en deux points, tandis que, dans le plan euclidien et dans le plan Lobatschewsky, deux droites ne peuvent se couper qu'en un point, et que, si elles ont deux points communs, elles n'en font qu'une.

Par conséquent, entre deux points donnés d'une façon absolue dans l'espace *sans qualificatif*, on peut tracer une infinité de lignes

courbes asymptotes. Il n'est pas facile de faire comprendre comment cela est possible, quand on n'est pas familier avec la forme d'une surface pseudosphérique. On peut, en attendant, se contenter de l'à peu près que voici : si on développe sur un plan un cône dont le développement occupe plus d'une demi-circonférence, une droite quelconque ne coupera qu'une partie des génératrices. Le faisceau des génératrices non coupées sera limité par deux génératrices parallèles à cette droite. Si l'on rend au cône sa forme, la droite devient ce que l'on nomme une géodésique, c'est-à-dire, comme la droite Riemann ou la droite Lobatschewsky, la ligne qui correspond à la droite sur la surface en question.

jouissant des propriétés de la ligne droite. Il suffit pour cela de le considérer soit comme un espace Riemann ou un espace Lobatschewsky, et de lui attribuer successivement toutes les courbures possibles; soit encore comme un espace euclidien, mais celui-ci est seul de son espèce.

En résumé donc, le plan Lobatschewsky et le plan euclidien ont en commun deux propriétés qui les distinguent du plan Riemann, c'est que deux droites peuvent n'y avoir aucun point de commun et qu'elles ne peuvent en avoir deux, tandis que, dans le plan Riemann, elles ont toujours deux points de commun.

Et quant au plan Lobatschewsky et au plan euclidien, ils se différencient entre eux en ce que, dans le plan euclidien, de deux droites qui se coupent, l'une au moins en rencontre une même troisième, tandis que, dans le plan Lobatschewsky, tout un faisceau de droites ayant un même point commun peut ne pas rencontrer une droite donnée.

Cette propriété du plan euclidien est énoncée dans un théorème bien connu : « Par un point on ne peut mener qu'une parallèle à une droite. » La propriété correspondante du plan Lobatschewsky s'exprime comme suit : « Par un point on peut mener deux parallèles à une même droite. » Il suit de là que, dans le plan Lobatschewsky, il y a en chaque point deux parallèles à une même troisième qui ne sont pas parallèles entre elles, et qu'une droite n'y est pas déterminée par un point et la condition de ne pas en rencontrer une autre [1].

Si nous résumons d'un mot ces différences, nous voyons que le plan euclidien se distingue de l'un et de l'autre plan méteuclidien par deux propriétés, d'ailleurs intimement liées :

1° Les trois angles d'un triangle y font exactement deux droits — c'est ce qui le caractérise comme *homogène*, comme susceptible de recevoir des figures semblables;

2° Par un point on peut toujours mener une parallèle à une droite donnée, mais on n'en peut mener qu'une seule — et c'est là justement le *postulatum d'Euclide*.

Par là aussi se trouve établie l'impossibilité de démontrer ce *postulatum* en partant des *axiomes ordinaires* de la géométrie, puisqu'il est à la base même de cette science et caractérise l'espace géométrique comme tel. C'est ce que j'avais formulé implicitement, il y a quarante ans, quand je faisais de l'homogénéité de l'espace, le postulat fondamental de la géométrie.

1. Voir note précédente.

Une dernière question est à résoudre : les géométries méteuclidiennes peuvent-elles conduire à des contradictions? La réponse est renfermée dans ce qui précède : évidemment non. Au fond, ce sont des extensions de la géométrie euclidienne dont les termes ordinaires, droite, plan, angle, parallèles, perpendiculaires, reçoivent conventionnellement un sens plus général. C'est ainsi qu'on y appelle droite la ligne la plus courte que l'on peut tracer sur une surface à courbure constante.

La géométrie euclidienne leur sert ainsi de garantie, et elles ne pourraient être fausses que si celle-ci était fausse. Et même le fait que, par un simple changement de paramètre, on retrouve la géométrie euclidienne, est un argument péremptoire en faveur de la justesse de leurs prémisses.

Nous avons d'ailleurs des exemples familiers de transformation de figures sphériques en figures planes et réciproquement. Les atlas nous représentent la sphère terrestre par deux cercles plans sur lesquels sont *traduites* d'une certaine façon les configurations des pays et des mers. On sait que les méridiens, qui sur la sphère ont la même courbure, y sont représentés par des arcs de cercle à courbure variable jusqu'à devenir nulle. Néanmoins il n'est pas difficile, le système de projection étant connu, de remonter de la figure plane à la figure sphérique.

De tous les systèmes de projection l'un des plus curieux est celui dit de Mercator. Il sert à la confection des cartes marines, où la sphère tout entière est étalée sur une surface plane. Voici comment. On circonscrit à la sphère terrestre un cylindre qui a pour base l'équateur. Par le centre et chaque point de la sphère on mène un rayon que l'on prolonge jusqu'à sa rencontre avec le cylindre. Le point de rencontre est pris pour correspondant du point terrestre. De cette façon les méridiens viennent se projeter suivant les génératrices (droites) du cylindre, et les cercles parallèles ont pour correspondants des circonférences toutes égales et parallèles à l'équateur, et d'autant plus distantes de l'équateur qu'ils sont plus près du pôle.

Quant aux pôles eux-mêmes, ils n'ont pas de points correspondants, ou plutôt, ils ont pour correspondants deux cercles parallèles situés à l'infini et servant de limites fictives au cylindre. Si maintenant on fend le cylindre suivant une génératrice (un méridien), et qu'on le couche sur un plan, on aura une carte plane sur laquelle seront traduites en figures planes toutes les figures de la sphère terrestre. Les méridiens, nous l'avons déjà dit, y seront représentés par des droites infinies parallèles; l'équateur et les cercles paral-

lèles aussi par droites finies égales perpendiculaires aux méridiens, ainsi que, chose étrange, les deux pôles, qui, il est vrai, seront reportés à l'infini.

Sur ce plan, prenons deux points quelconques, non situés sur le même méridien ou le même parallèle, et joignons-les par une droite, autrement dit. par la ligne de plus court chemin. Cette droite, reportée sur la sphère, n'y devient pas une ligne de plus court chemin, un arc de grand cercle, mais une courbe qu'on nomme loxodromique, laquelle est à double courbure et est asymptote par rapport au pôle. La droite, sur la carte marine, coupe tous les méridiens sous le même angle; sur la sphère, la loxodromique coupe aussi tous les méridiens sous le même angle. Sur la carte marine, des portions de droite égales représentent des écartements angulaires égaux entre deux méridiens; mais sur la sphère elles ne sont pas représentées par des portions égales de loxodromique. Si donc je trace sur la carte marine un triangle, ce triangle sur la sphère devient un triangle à côtés doublement courbes, et les caractères du premier se traduiront par d'autres caractères du second. Si, par exemple, le premier est un triangle rectangle, où par conséquent le carré d'un côté est égal à la somme des carrés des deux autres, cette relation spatiale entre les trois sommets du triangle rectiligne se transformera en une autre relation spatiale, plus ou moins complexe, entre les trois sommets du triangle loxodromique, mais cette seconde relation sera au fond garantie par le théorème de Pythagore.

Quand on passe des figures Riemann ou Lobatschewsky aux figures euclidiennes et réciproquement, la transformation ne se borne pas aux caractères individuels, auquel cas elle ne présenterait aucun intérêt général, mais elle porte sur les propriétés mêmes. Je n'en citerai qu'une — l'exemple est emprunté à la trigonométrie :

Dans un triangle euclidien, on a la relation suivante entre les angles et les côtés :

$$\frac{\sin A}{a} = \frac{\sin B}{b} = \frac{\sin C}{c}$$

Dans un triangle sphérique, les côtés sont des arcs de grand cercle, et la formule est remplacée par celle-ci :

$$\frac{\sin A}{\sin a} = \frac{\sin B}{\sin b} = \frac{\sin C}{\sin c}$$

Dans un triangle pseudosphérique, elle est remplacée par cette autre :

$$\frac{\sin A}{\sin.\ h.\ a} = \frac{\sin B}{\sin.\ h.\ b} = \frac{\sin C}{\sin.\ h.\ c}$$

où sin. h. a signifie sinus hyperbolique de a. Pour les lignes trigonométriques hyperboliques, il suffit de savoir qu'on a fait une trigonométrie de l'hyperbole équilatère, dont les formules, grâce à un léger changement de rédaction, correspondent étonnamment à celles de la trigonométrie ordinaire.

L'on voit par ce simple exemple comment l'une des géométries garantit l'autre. On voit aussi comment, quand le triangle est infiniment petit, sin a (de même que sin. h. a) devenant égal à a, on tombe des géométries méteuclidiennes sur la géométrie euclidienne.

Je m'arrête ici. Des développements plus détaillés ne seraient compris que des mathématiciens, et ceux-ci les trouveront dans les ouvrages des Darboux, des Poincaré, des Calinon, des Houël, etc., pour ne citer que des auteurs français. Quant à moi, il me suffit de tirer de ce long exposé les conclusions qu'il comporte.

Sans conteste, les systèmes de géométrie dus à Lobatschewsky et à Riemann sont plus généraux et plus compréhensifs que la géométrie dite euclidienne. Dans chacun d'eux, on passe d'un système à un autre par un simple changement de valeur du paramètre et de la courbure, et de l'un comme de l'autre, on tire la géométrie euclidienne en faisant les rayons de courbure infinis.

J'ajoute maintenant que les géométries méteuclidiennes ne se comprennent que si l'on possède déjà la géométrie euclidienne, et que, en dernière analyse, celle-ci leur sert de base et ne sera pas supplantée par elles. C'est ce que je m'attacherai à démontrer dans une étude subséquente.

J. Delbœuf.

LE PROBLÈME DU MONISME

DANS LA PHILOSOPHIE DU TEMPS PRÉSENT [1]

I

Le caractère dominant du positivisme, le « trait propre » qui valut à cette doctrine tant de disciples enthousiastes, est aujourd'hui sainement apprécié même des adversaires. Ceux-ci, en effet, admettent déjà volontiers que la philosophie positive « *révèle un sentiment beaucoup plus vif qu'on ne l'éprouvait auparavant* : 1° de la liaison des choses, et 2° des limites infranchissables qui bornent nos connaissances ».

Le positivisme s'affirmerait donc à la fois comme un monisme plus radical et comme un agnosticisme plus accentué que les conceptions philosophiques qui le précédèrent et le préparèrent. Je souscris entièrement à la seconde caractéristique. Quant à la première, je ne saurais l'accepter sans des réserves expresses.

Par sa belle classification des sciences spéciales, par la consécration qu'il apporte à une science nouvelle, la sociologie, si admirablement soudée par lui à la série inorganique et biologique, puis considérée comme le terme final de nos connaissances abstraites, Auguste Comte développe, en effet, un genre de monisme fort mal à propos délaissé par ses prédécesseurs et très capable, en somme, de vivement impressionner un siècle comme le nôtre, à la fois glorieux de ses grandes découvertes et fatigué, presque rassasié de ses succès scientifiques.

A la foule croissante des esprits éclairés, ce maître de la pensée contemporaine laisse entrevoir le triomphe possible d'une « unité cérébrale », comme il l'appelle, fondée sur les données certaines

1. Ces pages sont extraites d'un volume sous presse et qui paraîtra prochainement dans la *Bibl. de phil. contemporaine*, chez Alcan, sous le titre : A. Comte et H. Spencer, *Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle*.

de la science. Par malheur, Comte ne se borne pas à déclarer la guerre au seul monisme transcendant. L'erreur côtoie chez ce philosophe le plus juste sentiment critique, et le pousse à envelopper dans la même proscription l'unité pure, l'unité rationnelle, ostensiblement confondue par lui avec la chimère métaphysique.

Il n'y avait, certes, ni sagesse, ni grande clairvoyance à lever ainsi la hache sur les racines profondes du monisme scientifique dont on voulait favoriser l'éclosion. Les ambages et les tâtonnements de Comte devaient, du reste, flatter les goûts et satisfaire les préjugés de ces majorités vaguement instruites aux yeux desquelles l'indécision passe presque toujours pour un signe de prudence, pour une temporisation habile.

Trois forts courants intellectuels s'introduisent manifestement dans l'ensemble de l'œuvre d'Auguste Comte; trois grandes idées directrices se dégagent de la philosophie positive comme son résumé, son résidu, son enseignement suprême, son legs définitif aux âges futurs. Ce sont, dans l'ordre hiérarchique de leur puissance respective : 1° le courant *agnostique*, le plus considérable, le plus violent de tous, ou l'idée de *limite*; 2° le courant *historique*, ou l'idée d'*évolution*, de progrès lentement gradué, s'effectuant par transitions insensibles, cela aussi bien dans les sociétés humaines que dans la nature vivante ou inorganique; enfin, 3° le courant *monistique*, l'idée d' « unité cérébrale », le point le plus faible, le moins développé dans la conception positive de l'univers.

Envisagé soit comme doctrine pure, soit dans ses applications aux nécessités immédiates de la vie mentale, l'agnosticisme régente tyranniquement les deux autres parties constituantes de la philosophie positive et surtout son troisième principe, le monisme, auquel, et nous le verrons plus tard, l'intolérance des adeptes du *non possumus* relativiste ne laisse, pour ainsi dire, qu'une ombre d'existence, un rôle à peu près dérisoire.

Littré fait très bien ressortir cette intransigeance agnostique de son maître. Il le dit en propres termes : Pour le philosophe positiviste, l'univers cesse de se montrer concevable en son ensemble et se scinde en deux parts, l'une connue ou plutôt connaissable selon les conditions humaines, l'autre inconnue ou plutôt inconnaissable, soit dans la durée de l'espace, soit dans celle du temps, soit dans l'enchaînement des causes. Cette séparation entre l'accessible et l'inaccessible est la plus grande leçon, que l'homme puisse recevoir, de vraie confiance et de vraie humilité. Et presque aussitôt il ajoute ces lignes significatives : « Il ne faut pas considérer le philosophe positif comme si, traitant *uniquement* des causes secondes, *il laisse*

libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté ; sa détermination est précise, catégorique et le sépare radicalement des philosophies théologiques et métaphysiques. » Voilà des déclarations nettes. Elles émanent du disciple qui se posa pour règle de ne jamais dépasser les conceptions du maître, qui souvent même se glorifia d'avoir su les restreindre à leur expression première. Il suffit, d'ailleurs, d'ouvrir le *Cours de philosophie positive* pour se convaincre de la fidélité scrupuleuse apportée par Littré à l'interprétation de la doctrine de Comte. Mais que penser alors de l'objection qui nous fut faite dernièrement, et qui consiste à soutenir que « nulle trace de pessimisme intellectuel » ne s'observe chez Comte ; ou encore que « l'inconnaissable de ce philosophe, résultant des limites rencontrées par l'expérience, et non de l'analyse subjective de l'esprit, n'est l'objet d'aucune religiosité et diffère à peine de l'inconnu » [1] ? Bornons-nous à enregistrer ici cette opinion.

Le second principe directeur du positivisme, l'idée d'évolution, revêt une allure magistrale dans la partie sociologique de l'œuvre de Comte. La filiation ininterrompue des générations humaines, les liens étroits de piété et de gratitude qui, véritables points de suture, rattachent le présent au passé, la réhabilitation des époques les plus décriées, la solidarité profonde et durable grâce à laquelle tout se tient et s'enchaîne dans le règne humain, absolument comme dans le règne organique et, plus bas, plus au fond, dans le règne inorganique, — ce noble ensemble de doctrines faisait de l'histoire des sociétés humaines le prolongement et le complément nécessaires de l'évolution générale des choses. Sur ce point, Comte fut le précurseur génial de Darwin et de Spencer et le philosophe qui, l'un des premiers, ensemença le vaste champ où le XIXe siècle leva une si éblouissante moisson.

Armée de ces deux théories, qui furent toujours ses grands chevaux de bataille, la philosophie positive remporta, et cela presque immédiatement après la mort prématurée de son fondateur, une victoire rare et qui un jour paraîtra excessive. Sa popularité, son expansion rapide éclipsèrent la popularité et l'expansion des plus triomphantes écoles du siècle, telles que le kantisme ou l'hégélianisme, et dépassèrent de beaucoup les succès et l'influence qui, à d'autres époques, échurent en partage à des philosophies très sérieuses, très dignes d'attention, le monisme de Spinoza, par

1. *Année philosophique*, 3e année, p. 237, par M. Pillon, dans l'article que ce néo-criticiste distingué consacre à mon livre sur l'*Agnosticisme*.

exemple, ou le mécanisme de Descartes, l'évolutionnisme inchoatif de Leibniz, le criticisme élémentaire de Hume. Ce point d'histoire ne saurait plus se nier aujourd'hui, surtout si l'on ramène, comme il convient de le faire, à ses origines positivistes, l'intéressante diversion philosophique opérée par Herbert Spencer. Mais, dès lors, le positivisme apparaît comme le réservoir central, le large fleuve latin où se déversent et d'où sortent les principaux affluents philosophiques de notre époque, depuis le criticisme germain qui, proprement, lui donna naissance, jusqu'à l'évolutionnisme anglo-américain qui maintenant porte et répand ses enseignements aux quatre coins du monde civilisé.

Mais pourquoi ou plutôt comment la pensée de cet obscur répétiteur de mathématiques que resta sa vie durant Auguste Comte, parvint-elle à conquérir et à dominer ainsi tout un siècle?

A nos yeux, la brusque entrée des idées positivistes sur la scène du monde et leur triomple s'expliquent par deux causes ou deux conditions essentielles.

En premier lieu, ces idées étaient celles mêmes que préconisèrent, en des formules variées dans la forme, mais pareilles au fond, une longue suite de philosophies précédentes, toutes plus ou moins agnostiques, évolutionnistes et monistes. La conception positiviste se borna à réunir en un faisceau dogmatique ces tendances implicitement contradictoires. Elle sembla de la sorte lever ou résoudre une des plus vieilles et des plus redoutables antinomies de l'esprit.

En second lieu — et nous attirons l'attention du lecteur sur ce point, — Auguste Comte fut avant tout un *vulgarisateur* de génie; nous employons ici ce terme dans son sens le plus large et le plus élevé.

Comte réussit à accroître, à agrandir de façon notable la base humaine qui servait de support vivant aux doctrines, aux imaginations abstraites de la philosophie. Et cette différence, ce gain fut pris par lui en totalité sur les cerveaux qui subissaient encore le joug des conceptions religieuses, toujours plus concrètes que les philosophiques. Il démocratisa, pour ainsi dire, la philosophie, il en fit l'apanage d'un flot montant d'intelligences humaines. Il répandit plus abondamment que n'importe quel autre philosophe, et en des milieux nouveaux, la lumière qu'un petit nombre d'initiés tenaient soigneusement cachée sous le boisseau métaphysique. Il comprit ainsi admirablement son époque, l'esprit et les besoins de son temps. Il fut le fils légitime — et, en son for intérieur, très respectueux — du XIXe siècle.

Il se montra tel, du reste, de plusieurs façons. Il pressentit et devina les tendances expansives et les aspirations égalitaires de la phase historique qui s'ouvrait devant lui, et il y satisfit de son mieux. Il adapta sa conception générale du monde à la capacité intellectuelle des nouvelles couches sociales conquises par la pensée sous sa triple forme, philosophique, scientifique et esthétique. Il fut le véritable promoteur de cette maxime que l'un de ses plus authentiques disciples, Taine, se plaisait à répéter : « Sans une philosophie, le savant n'est qu'un manœuvre, et l'artiste qu'un amuseur. » Et il vit venir à lui la foule des savants, des publicistes, des esthètes, d'autant plus dociles à sa voix que celle-ci en appelait constamment au bon sens pratique des multitudes.

Il fit plus encore. Il estima à sa juste valeur la qualité et la composition de la nourriture philosophique que réclamait le siècle. Il opéra un choix sagace dans l'arsenal des conceptions surabstraites et des procédés synthétiques du passé. Il s'attacha avec prédilection aux fruits déjà mûrs d'une expérience plusieurs fois séculaire. Et cette nutritive moelle des philosophies préparatrices, il la tira moins des livres ou de l'étude minutieuse des métaphysiciens, que de l'air ambiant, encore tout troublé par la grande secousse révolutionnaire, que de l'observation immédiate d'une société chaotique, tumultueuse, en gésine d'un idéal nouveau. Il la tira aussi de son commerce patient et obstiné avec ce qu'il y a de plus grand, de plus sûr et de plus sain dans notre civilisation instable, du commerce avec la série totale des sciences particulières, mère des suprêmes abstractions de l'esprit.

Il fut ainsi conduit à marier l'agnosticisme qui représente le passé religieux de l'humanité, au monisme qui, représentant son avenir scientifique, contient en germe la négation formelle de l'inconnaissable. Et dans le même cadre, sans prendre garde qu'il pouvait se briser en pièces, il fit entrer et il maintint d'autorité une troisième synthèse, la théorie évolutionniste, figurative surtout de l'époque actuelle dont elle constitue, sans nul doute, la principale marque.

Au surplus, l'exceptionnel génie vulgarisateur de Comte se manifeste jusque dans la manière, qui lui est propre, de traiter les plus difficiles problèmes. Je parle ici, bien entendu, de la méthode du positivisme, et non de la forme ou du style des écrits de Comte, obstacle minime si l'on songe combien facilement il fut surmonté par le talent littéraire des premiers évangélistes de la bonne parole. Je le répète, comme *doctrine* et comme *méthode*, l'œuvre de Comte est toute de *nivellement*; j'insiste sur ce terme auquel, d'ailleurs, je

n'attache aucune idée péjorative et qui dans ma bouche ne prend, en nulle façon, le sens d'abaissement.

Comte n'a aucun souci d'approfondir les trois grandes thèses qui forment les pivots sur lesquels s'appuie son entreprise philosophique. Il étend, il développe la surface occupée par les problèmes de l'agnosticisme, du monisme et de l'évolutionnisme; il cherche à rendre ces questions abstraites accessibles aux intelligences moyennes, il leur donne un aspect pratique parfois très séduisant, il invoque, à chaque tournant de route, les témoignages de la raison vulgaire, de l'expérience de tous les jours. Il est autoritaire, dogmatique, ainsi qu'il convient à un penseur qui s'adresse à la foule. Il est le moins sceptique, le moins délicat, le moins raffiné, mais aussi le moins calculateur, le plus sincère, le plus naïf des philosophes. Il est d'une bonne foi entière, admirable. Il se garde comme du plus grand des malheurs, comme d'un péché irrémissible, de creuser les questions préalables, de scruter les principes, les points de départ, d'aller au fond des choses. Il est l'ennemi juré de la subtilité qu'il envisage comme la vraie tare métaphysique. Au point de vue utilitaire, il a mille fois raison, puisque dans les vastes landes encore incultes, dans les jachères de la connaissance, telles que la psychologie ou la sociologie, il échappe de la sorte au verbiage oiseux, à l'aiguisement inutile du tranchant de la pensée, qui ensuite se prodigue en pure perte. Mais, théoriquement, sa position cesse d'être aussi bonne. Car les sciences supérieures ne restent pas stationnaires, et leurs acquêts ne sont pas tous dus à l'observation pure et simple. L'élément rationnel y entre pour une part qui va en augmentant. L'hypothèse, l'abstraction et la généralisation y jouent un rôle de plus en plus considérable.

En définitive donc, il y a lieu, croyons-nous, de reconnaître cette vérité d'ordre expérimental : par le positivisme, la philosophie — une philosophie sérieuse — fut pour la première fois mise à la portée d'une très forte majorité d'esprits. Historiquement parlant et jugeant, un grand progrès s'est accompli par là. La démocratie intellectuelle, — création, en somme, heureuse de notre époque, puisqu'elle permet les longs espoirs dans l'avenir destructeur des iniquités sociales, — la démocratie de l'esprit, dis-je, en fut du coup ennoblie, épurée, moralisée. Un écrivain qui appartient aux générations nouvelles sur lesquelles nous pouvons sûrement compter, l'affirme en ces termes nets (et je l'en félicite) : « Le positivisme n'effarouche que les consciences troubles dont il dénonce les basses convoitises; toute la noblesse de l'homme s'irradie de son esprit [1]. »

1. J. Caraguel.

Mais il y a mieux, au regard des contingences futures. Sorties des nuages métaphysiques où se cachait leur éclatante nudité, les trois grandes théories hypothétiques (vérités ou erreurs, il n'importe) : l'agnosticisme, le monisme et l'évolutionnisme, sont aujourd'hui descendues sur terre. Divinités autrefois si farouches, elles s'humanisent visiblement; elles ne demandent qu'à subir la terrible épreuve, elles veulent bien devenir fécondes du fait de la science particulière.

Faut-il ajouter qu'une orientation récente de la philosophie, étiquetée par la critique adverse comme *hyperpositivisme* et à laquelle on me fait l'honneur d'associer mon nom, que cette orientation consiste essentiellement à prêter, à l'œuvre naturelle et inévitable d'un tel ensemencement scientifique, l'aide jusqu'ici dédaignée des études, des expériences spéciales dans les domaines connexes de la biologie, de la sociologie et de la psychologie? Et faut-il rappeler que le premier résultat de ces efforts encore si incertains a été de rejeter du positivisme l'élément mystique, et en même temps de conserver, de raffermir, de développer ses deux autres principes constitutifs?

II

La philosophie évolutionniste nous découvre une autre face, un aspect différent de la contradiction fondamentale entre l'agnosticisme et le monisme.

Destinée, au dire de ses adeptes, à révolutionner la philosophie, la science, l'art et jusqu'à la vie collective, cette grande doctrine inaugure une méthode neuve, originale. Infiniment soucieuse des racines et des commencements, elle suit à la trace, elle note avec soin, à travers les temps et les milieux, la marche graduelle des choses et des êtres.

Mais l'histoire de tous les évangiles se ressemble d'une façon étonnante. Celui que divulguent aujourd'hui les apôtres de l'évolution, s'accompagne d'une espérance robuste, d'une foi naïve. Ainsi évoque-t-il le souvenir de la bonne nouvelle qui, partie jadis d'une infime bourgade de Judée, rayonna dans le monde antique. Un Dieu nous est né, annonçait-on alors avec un enthousiasme plus sincère et plus communicatif sans doute, mais de nature pareille à l'engouement contemporain, et un chemin foncièrement nouveau s'ouvre au salut de l'âme humaine. On oubliait, on négligeait un détail qui ne manque pourtant pas d'importance : les incarnations divines précé-

dentes, le grand souffle bouddhique de charité, le courant d'amour universel entraînant et sauvant des millions d'âmes ancêtres!

L'illusion du vieux-neuf est tenace dans l'humanité; aucune croyance ne l'évite. Elle se loge au cœur même de la théorie qui prétend la dissiper en l'expliquant, elle s'empare de la doctrine qui enseigne que tout a son germe en tout. Mais, brouillant la vue claire du passé, elle empêche de saisir le sens direct des modalités présentes.

Il est peut-être temps de mettre un peu d'eau dans le vin qui enivre les évolutionnistes. Non, leur fameuse thèse n'est pas le verbe nouveau qu'ils disent, la lueur subite venant illuminer les sciences connexes de la vie, de l'âme et des sociétés humaines. C'est là, au contraire, une vérité très ancienne, très éprouvée et très générale, qui suscita des luttes innombrables, qui eut ses périodes de vigueur et ses époques de défaillance, ses éclipses et ses réapparitions triomphales; — une vérité, en un mot, qui, loin d'imposer à notre esprit une discipline et des règles jusque-là inconnues, le contraint plutôt à suivre docilement, en ses explorations récentes, la voie scientifique depuis longtemps ouverte.

Les choses et leurs apparences, les phénomènes, coulent, changent, deviennent, évoluent : nul dogme d'envergure plus vaste ne précéda cette généralisation solidement établie par la science du nombre, par la mécanique céleste et terrestre, par la physique et la chimie rudimentaires. Le concept de mouvement qui relie et unifie ces diverses recherches, nous apporte à cet égard un témoignage irrécusable; car c'est au mécanisme que les théories modernes de l'évolution, forcées dans leurs derniers refuges métaphysiques, ramènent les changements quelconques et les modalités d'existence si allégrement résumées par elles en leur vocable préféré. Un second témoignage, et non moins précieux, nous est fourni par la métaphysique édifiant sur le concept du « devenir » une foule de déductions extrêmement ingénieuses. Mais d'où pouvait-elle tenir ce concept central, sinon du savoir contemporain, et comment, sans l'appui des hypothèses particulières, des spéculations scientifiques de l'époque, eût-elle réussi à maintenir des affirmations aussi hasardées? On désavoue et condamne l'esprit même de la doctrine évolutionniste en supposant possible une brèche, une solution de continuité de cette sorte.

L'idée d'un développement successif apparaît comme une des plus vieilles notions qui dirigèrent le savoir particulier. C'est à ce dernier que la métaphysique emprunta l'abstraction correspondante. Succédant à la théologie, elle installa sur les ruines des croyances

confusément intégrales des premiers âges de la pensée, la différenciation classique des « trois devenirs », — celui de la matière ou du mouvement, celui de la vie ou de la sensation, et celui de l'esprit ou de l'idée.

Mais la science la plus primitive et la métaphysique la plus puérile se sont toujours inspirées d'un autre principe encore, que toutes deux plaçaient, dans l'échelle abstractive, au-dessus de l'idée d'évolution, et que toutes deux considéraient, par le fait, comme le but suprême de la connaissance. Je veux parler du concept d'unité.

L'idée d'évolution offrait le moyen le plus sûr pour ramener la multiplicité effective des phénomènes à leur identité essentielle. Le principe inférieur symbolisait l'ensemble des méthodes rationnelles capables de nous conduire à une telle fin. Il se pliait de lui-même aux exigences du principe supérieur. On entra donc de prime abord et résolument dans la voie monistique.

Le devenir, différentiel et multiple par définition, de l'être toujours un et semblable à lui-même, ou, en d'autres termes, l'unité de l'univers et son explication scientifique la plus plausible, l'évolution des choses, se présentent ainsi, avec évidence, comme les deux grandes idées régulatrices de toute spéculation générale. Un rapport logiquement nécessaire, expérimentalement vérifiable, relie l'idée d'unité à celle d'évolution. Si l'une constitue l'âme de la philosophie, l'autre en forme le corps, la condition apparente, le revêtement sensible. Accumuler les données et les faits différentiels, multiplier les expériences, se servir de l'idée d'évolution sans perdre de vue la fin unitaire suprême, tel est, tel demeure le lot de la science imparfaite. Quant à l'idéal, à la science parachevée, elle souhaite la fusion intime de ces deux principes d'abord vaguement distingués, et plus tard posés, par l'analyse verbale, comme contraires réels.

La mécanique s'appuie sur la base des mathématiques, la physique s'étaye des vérités mécaniques, la chimie se développe sur les fondements établis par la physique; et la série se prolonge pour toutes les créations mentales venues à temps sur la pente qui conduit l'esprit du plus connu au moins connu, des apparences simples et élémentaires aux apparences complexes et difficiles. Par contre, la discipline qui ne voulut pas se conformer à cette marche nécessaire, ignora, de parti pris, l'idée d'évolution. Toute science hâtive et prématurée prétendit pouvoir se passer de la méthode expérimentale, de l'examen attentif des faits concrets, individuels. Telles s'offrent à nos yeux la biologie, avant l'épanouissement des connaissances physico-chimiques, et, *a fortiori*, la sociologie et la psychologie; et telle se dévoile surtout la synthèse philosophique, qui

jamais ne réalisa les conditions exigibles d'une formule savante de l'univers. Conception bâtarde, rivale déjà trop faible de la théologie plus simpliste, plus vivante, elle se sépara des sciences pleinement constituées et se rapprocha des branches naissantes du savoir. Elle conclut avec celles-ci une alliance si étroite qu'à certaines époques, il eût été vraiment difficile de dire, par exemple, où finissaient la psychologie et la morale, la règle sociologique, et où commençait l'ontologie, la théorie des principes essentiels du monde. Aussi cette sorte de philosophie demeura-t-elle longtemps, sinon hostile au principe évolutif et à la méthode expérimentale, du moins incapable de faire fructifier le premier, ou d'appliquer sérieusement la seconde.

La progression de l'idée moniste en éprouva un retard sensible. Cet effet ne pouvait manquer de se produire, puisque le principe évolutif joue à l'égard de l'idée d'unité le rôle d'un coefficient qui en décuple la valeur. Le monisme scientifique s'arrêta même brusquement dans sa marche vers la conquête de l'inconnu ; il n'osa pas franchir les écueils mystérieux qui se dressent entre le monde de la vie et la nature inorganique. Et le monisme philosophique, déviant de plus en plus de la route qui conduit à l'unité rationnelle, finit par se transformer en un monisme transcendant [1].

Tout cela était inévitable. L'idée d'unité ou d'identité sert de principe régulateur à notre savoir, et l'idée d'évolution constitue notre méthode la plus efficace pour justifier et vérifier ce critérium suprême. Car l'unité se pose tout d'abord en postulat, en hypothèse ; mais peu à peu elle se transforme en vérité d'ordre expérimental et rationnel à la fois. Ces deux grandes idées devaient donc, forcément, traverser la même crise et subir la même altération.

Plus haut, nous n'avons pas nié la réalité du mouvement intellectuel qui entraîna dans le sillage métaphysique le tronçon isolé des sciences dites supérieures. Mais nous n'y pouvons voir qu'une agitation factice et inféconde, et quelquefois même un recul, un véritable retour à l'ignorance des temps primitifs. En effet, un troisième élément formateur de la connaissance — ou déformateur, selon le point de vue — s'est toujours joint aux idées d'unité et d'évolution et a tenu, à leurs côtés, une large place.

Le savoir qui méritait ce nom par son développement régulier, acceptait pour seul guide l'expérience. Il était dominé par les idées d'évolution et d'unité. Mais le savoir inchoatif et la métaphysique qui l'accueillait avec faveur en lui donnant le pas sur les branches

1. Voir *La Recherche de l'unité*, p. 176.

constituées de la connaissance, admettaient encore un troisième principe : l'idée de l'au-delà, de l'universel mystère, fond intime des conceptions religieuses et de toute croyance *a priori*. Ainsi s'expliquent les nombreux essais qui prétendirent concilier l'infini, l'absolu, l'inconnaissable avec l'évolution et l'unité. Ces tentatives devaient demeurer vaines, logiquement parlant. Mais elles remplirent de leur bruit l'histoire de la philosophie, elles donnèrent naissance à une interminable suite d'oppositions stériles, d'affirmations présomptueuses accompagnées de leurs négations fictives, couples étranges qui tous dérivent, évidemment, de l'antinomie primordiale entre l'immanence (l'unité dévoilée par l'évolution des choses et des êtres) et la transcendance (l'en-dehors hyperphysique), — contraste surabstrait de l'expérience avec sa négation pure, la non-expérience.

Or donc, d'où vient et comment s'infiltre dans le cerveau de l'homme, comment s'impose à la métaphysique en particulier, l'idée de transcendance, destructive de tout vrai savoir envisagé dans ses conclusions suprêmes, et essentiellement limitative si l'on ne dépasse pas les degrés intermédiaires, les généralisations inférieures de la connaissance?

A cette question nous répondîmes par deux fois : dans notre livre sur l'*Inconnaissable* et dans celui sur l'*Agnosticisme*. La genèse, les origines de cette idée expliquent son action inhibitrice sur la pensée humaine. Elle est la survivance du passé lointain de l'humanité, le reste ou le reliquat des incertitudes, des illogismes, des craintes superstitieuses des temps écoulés, le signe général symbolisant l'ensemble des méthodes irrationnelles où se fourvoya l'esprit d'investigation et de recherche. Elle fut toujours et demeure encore, par conséquent, une négation directe de l'idée d'évolution.

E. DE ROBERTY.

LA SANCTION MORALE

(*Suite* [1].)

II

§ 1. — Les principes qui nous ont servi pour trouver à qui devait justement s'appliquer la sanction morale peuvent nous donner aussi la valeur relative des formes générales de la sanction. Si nous regardons autour de nous, nous voyons en effet des sanctions très diverses appliquées de bien des manières différentes. Reproches d'un parent, hostilités plus ou moins inconscientes du milieu, prix, récompenses, décorations, amendes, prisons, supplices, voilà quelques-unes des formes particulières de la sanction, et nous voyons qu'elles diffèrent entre elles par quelques points très importants, les unes sont appliquées volontairement, solennellement, les autres s'appliquent pour ainsi dire d'elles-mêmes par le simple jeu des forces vitales et sociales; les unes font intervenir tout un nombreux personnel, un organe spécial chargé d'une manière permanente ou temporaire de rendre la justice, les autres n'exigent rien de pareil; les unes enfin sont données officiellement comme des sanctions, avec des cérémonies diverses, les autres peuvent passer presque inaperçues et méconnues.

Ce qu'on a appelé la « sanction naturelle » répond un peu à l'une de nos catégories, mais l'idée de cette sanction, imparfaitement épurée et précisée, donnait prise à de fortes critiques. Guyau l'a impitoyablement examinée et rejetée ; toutefois, ses objections irréfutables à certains égards, mais quelquefois aussi discutables, ne détruisent pas la portée des faits sur lesquels on avait pu fonder l'idée de la sanction naturelle et nous avons à voir comment nous

1. Voir le numéro précédent.

devons les interpréter. « La nature, dit Guyau, n'a personne à punir par la raison qu'il n'y a pas de vrai coupable contre elle : on ne viole pas une loi naturelle ou alors ce ne serait plus une loi naturelle... La nature est un grand mécanisme qui marche toujours et que le vouloir de l'individu ne saurait un instant entraver : elle broie tranquillement celui qui tombe dans ses engrenages, être ou ne pas être, elle ne connaît guère d'autre châtiment ni d'autre récompense [1]. » Ces derniers mots nous suffiraient peut-être pour conclure à l'existence d'une sanction naturelle. Il faut remarquer d'ailleurs qu'il n'est pas tout à fait exact de se représenter la nature comme un mécanisme. Nous ne trouvons pas dans la nature l'unité d'un mécanisme, mais un ensemble assez incohérent de mécanismes juxtaposés et entremêlés. Et c'est bien en tant que ces mécanismes existent, en tant que nous trouvons dans la nature des systèmes, que nous y trouvons aussi une sorte de sanction, par exemple chez les êtres vivants. Et remarquons aussi en passant que l'homme ne saurait être ici opposé à la nature ; les lois sociales — quelques-unes au moins — sont de véritables lois naturelles (et inversement les lois naturelles ne sont-elles pas bien souvent de véritables lois *sociales*?). Nous constatons ainsi tous les jours l'harmonie, la finalité interne des êtres vivants et des sociétés, tous les jours aussi nous constatons que cette finalité est imparfaite et que cette harmonie est troublée, et quelquefois qu'elle se rétablit spontanément par le fonctionnement physiologique ou social. C'est là le mal et la sanction. On en donne souvent comme exemples, dans l'individu, les suites fâcheuses des excès : les malaises, les maladies ou la mort. Qu'y a-t-il de moral en ceci? Guyau a très bien vu le défaut de la théorie ordinairement soutenue, mais il ne l'a pas, à mon sens, suffisamment remplacée : « l'indigestion d'un gourmand, dit-il, ou l'ivresse d'un buveur n'ont, dans la nature, aucune espèce de caractère moral et pénal : elles permettent simplement au patient de calculer la force de résistance que son estomac ou son cerveau peut offrir à l'influence nuisible de telle masse d'aliments ou de telle quantité d'alcool... Cette force de résistance d'un estomac ou d'un cerveau variera d'ailleurs beaucoup selon les individus : notre buveur apprendra qu'il ne peut pas boire comme Socrate, et notre gourmand qu'il n'a pas l'estomac de l'empereur Maximin. Remarquons-le, jamais les *conséquences naturelles* d'un acte ne sont liées à l'intention qui a dicté cet acte : jetez-vous à l'eau sans savoir nager, que ce soit par dévouement ou par simple désespoir, vous serez noyé tout aussi vite. Ayez un bon

1. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

estomac et pas de dispositions à la goutte; vous pourrez presque impunément manger à l'excès; au contraire soyez dyspeptique, et vous serez condamné à souffrir sans cesse le supplice de l'inanition relative [1]. »

Reconnaissons avec Guyau que, dans bien des cas au moins, l'intention ne fait rien à l'affaire. Notre organisme n'a pas acquis cette moralité supérieure qui ne le rendrait apte qu'à exécuter des actes utiles à la vie sociale. Le système organique tend à se conserver lui-même bien plus qu'à conserver la société, et la sanction naturelle doit être cherchée ici dans les limites où la responsabilité de l'organisme est engagée, c'est-à-dire dans l'accomplissement des fonctions organiques. Sans doute on pourrait supposer un monde plus moral où toute action anti-sociale serait physiologiquement impossible (comme quelques-unes le sont déjà psychologiquement pour certains esprits), où toute action morale aiderait toujours à la vie. Nous avons bien déjà quelque chose de cela, il est des cas où une bonne action est physiquement bonne à l'organisme, mais l'organisation individuelle est plus avancée que l'organisation sociale, peut-être parce qu'elle en est une condition. La nature est injuste, ce n'est pas à dire pour cela qu'on ne trouve pas en elle quelques fragments, quelques germes, quelques « équivalents » de la moralité.

Restons dans le domaine de la biologie. Ici la systématisation des phénomènes se marque bien par des sanctions au moins apparentes, par la tendance de l'organisme à éliminer ce qui nuit, à conserver ce qui est utile. Mais il faut restreindre cette moralité à son domaine propre, la vie et sa conservation. La guérison spontanée d'un grand nombre de petites indispositions, de blessures légères, les vomissements quand l'estomac est trop chargé, la toux qui débarrasse les voies respiratoires des corps étrangers, l'accélération de la respiration amenée par l'excès d'acide carbonique, sont des faits qui se présentent immédiatement à l'esprit, mais le fait seul de la vie, du maintien du système organique implique bien que ce système a su éliminer ce qui lui nuit et développer ses bons éléments. Élimination du mal, développement du bien, ce sont là les deux caractères de la sanction morale. Le sens du mot est trop restreint en général pour qu'on le puisse appliquer à la moralité organique; cependant la sanction physiologique ne diffère surtout de l'autre que par la moindre complication et la plus grande cohérence des phénomènes.

1. Même ouvrage, p. 143.

Les cas que rappelle Guyau montrent à la vérité que l'harmonie organique est imparfaite et souvent troublée. Rien n'est parfait ici, pas même peut-être les lois mathématiques. L'organisme peut être organiquement immoral, sans parler même des cas où ses maladies ne sont pas socialement imméritées. Toutefois il faut faire certaines distinctions. Au point de vue de ce que l'on pourrait appeler la moralité physiologique il faut interpréter autrement quelques-uns des exemples de Guyau. Il est vrai que si l'on a un bon estomac on peut manger impunément plus qu'un autre. Mais cela peut être précisément un signe qu'on ne commet pas de « péché physique ». Si l'on peut de même boire beaucoup sans nuire en rien à sa santé, sans s'enivrer, et si d'ailleurs on a naturellement soif, il n'y a pas de raison physiologique de ne pas boire beaucoup. Un acte ne peut être condamné par la morale organiqne que s'il a des suites fâcheuses pour l'organisme; dans le cas contraire il ne peut être repris qu'au point de vue psychologique, social, philosophique ou religieux.

Le mal, dans l'organisme, ce ne sont pas de prétendus excès impunis puisqu'il n'y aurait réellement excès, dans un bon organisme, que quand il y aurait punition, c'est le désaccord qui existe entre le jeu des divers éléments organiques, lorsque le cerveau par exemple aurait besoin d'un sang généreux et que l'estomac ne peut supporter qu'une nourriture insuffisante. L'injustice, le défaut de la sanction, c'est que la solidarité organique fait supporter à un organe les conséquences des défauts des autres. C'est le même défaut que nous avons relevé dans la sanction individuelle et dans la sanction sociale, il se montre aussi dans la solidarité organique, d'autant plus frappant que la cohésion physiologique est plus forte que la cohésion sociale. Ici encore les injustices sont nombreuses et tristes. Il est déplorable qu'un cerveau puissant soit empêché de fonctionner, et finalement empêché de vivre parce que des poumons ou un estomac ont mal fonctionné. Mais l'existence du mal dans la nature, si elle nous afflige toujours, ne pourrait surprendre que ceux qui y voient la manifestation d'une bonté infinie.

Il faut pour éviter les confusions, soigneusement distinguer la moralité organique et la systématisation sociale. Cette distinction toutefois n'implique nullement une séparation absolue. La société est un système d'organismes, et par conséquent le bon état de l'organisme prend ainsi une valeur sociale et morale; d'autre part, l'état social n'est pas indifférent au bon état de l'organisme, l'esprit qui synthétise l'organisme étant également une synthèse de produits sociaux. Des influences sociales viennent ainsi, bien souvent, favo-

riser telle ou telle forme de l'activité organique, restreindre telle ou telle autre. La civilisation a pu développer certaines maladies. Les lésions organiques de la paralysie générale ou de la tuberculose ne sont pas sans rapports avec les habitudes sociales, et le développement musculaire dépend pour une bonne part des théories régnantes en fait d'éducation. Il se produit ainsi diverses autres sanctions qui ne dépendent plus du système organique lui-même, mais des systèmes psychiques ou sociaux auxquels il est subordonné et qui déterminent en partie ses conditions d'existence et de développement. Cette sanction peut du reste s'exercer à tort et à travers et perdre ainsi tout caractère moral absolu, pour ne garder qu'un caractère de moralité relative et se rapportant seulement à la conservation et au développement de telle ou telle forme inférieure ou supérieure d'organisation sociale.

Mais ce que nous devons retenir c'est l'existence d'une sanction qui, imparfaite il est vrai, agit naturellement, en dehors de la volonté de l'homme, dans le monde organique, comme elle agit aussi, d'une manière analogue, dans le monde psychologique et social.

§ 2. — La sanction est quelquefois apparue comme une sorte de fonction de la nature entière. Un grand fait bien étudié de nos jours, exagéré aussi et mal compris, la sélection naturelle qui résulte de la concurrence vitale suggère assez facilement cette pensée. La vie et la mort, ici encore, se présentent bien comme les conséquences logiques de la nature d'une organisation, de ses rapports avec son milieu. Et cela prête à toutes les interprétations; quelques-uns ont exalté la nature, d'autres ont félicité la divinité de son ingéniosité à faire sortir le bien du mal, d'autres encore ont été portés au pessimisme par la vue de la souffrance et de la mort, d'autres n'ont pensé à constater que les effets d'un mécanisme brutal et sans signification morale.

La vérité est, à mon sens, que la sanction morale est un cas particulier de la sélection naturelle, et que nous trouvons dans celle-ci quelques rudiments, quelques ébauches de celle-là. Il s'y rencontre en effet, surtout dans certains cas, une sorte de sanction physiologique du genre de celle dont nous parlions tout à l'heure et qui ne va pas sans quelque moralité. Au point de vue organique pur, une mauvaise organisation amène la mort aussi justement qu'une mauvaise organisation morale amène la répression, la mort aussi parfois. Ce qui rend cette proposition paradoxale en apparence et même odieuse, c'est que nous avons de la peine à nous placer au point de

vue de la vie organique. Et c'est en effet un point de vue très inférieur, mais qu'il ne faut pas négliger pour apercevoir les ressemblances profondes de phénomènes qui nous frappent par leurs contrastes. Nous regrettons toujours dans une personne que la faiblesse de l'organisme ne laisse pas survivre, les qualités psychologiques et sociales qui l'adaptaient à un monde supérieur au monde de la vie. Mais c'est précisément ce qu'il faut négliger ici, pour comprendre la moralité organique.

Supposons qu'il n'y ait rien au-dessus de la vie animale, nous pouvons très bien voir en elle, à cette condition, l'objet de la morale, le bien idéal. Les règles générales de la responsabilité et de la sanction resteraient les mêmes que dans notre morale actuelle. Comme un défaut psychologique qui nuit à la vie sociale, nous semble justement puni par les châtiments divers dont la société dispose, de même un défaut physiologique qui nuirait à la vie même nous paraîtrait justement châtié par la sanction physiologique, la maladie et la mort. La condition de la responsabilité et de la sanction se trouverait toujours dans la solidarité des éléments qui composent l'ensemble auquel nous nous attachons comme à ce qu'il y a de plus élevé dans le monde. Si dans ces conditions nous voyons un être mourir, sa race s'éteindre par suite d'un vice d'organisation, et si cet être n'appartient à aucun système supérieur, nous ne sommes pas choqués par la disparition de cet être, nous le sommes plutôt par le mal qui était en lui et sa survivance ne ferait qu'augmenter cette impression d'injustice. En général, notre sentiment de la justice physiologique est complètement éclipsé par celui de la justice psychologique ou sociale, mais si des conditions se présentent qui puissent ne pas éveiller ce dernier sentiment, nous nous rendrons mieux compte du fait. La mort d'un animal chétif — à moins que nous ne nous soyons particulièrement attachés à lui, ce qui ferait intervenir encore le sentiment social — ne paraîtra pas choquante. Même la mort d'un homme qui ne peut être fait ni pour la vie psychique ni pour la vie sociale, d'un idiot par exemple, si elle est due à une malformation non accidentelle des organes nous semblera assez conforme à l'ordre général des choses. C'est son existence qui nous troublait, plus que sa disparition.

Inversement, si nous supposons au-dessus de notre société une vie supérieure, tous nos jugements moraux d'aujourd'hui s'effacent, se décolorent, se subordonnent, à condition bien entendu que nous puissions trouver un désaccord entre notre moralité qui, au sens étroit du mot, cesserait d'en être une et ce bien supérieur qui deviendrait l'objet de la vraie morale. Déjà nous sommes fortement cho-

qués quand les nécessités de la vie d'une société d'ordre inférieur lui font réprimer chez un individu des penchants qui risquent de lui nuire, mais qui l'adapteraient au contraire à un ordre social plus élevé. Le sort des précurseurs a souvent été déplorable. Cependant il a pu, en certains cas, être juste, relativement à l'organisation qu'ils troublaient. Aujourd'hui encore sans doute nous croyons blâmer justement des hommes dont les actes ou les idées troublent notre état social et cependant l'on peut se demander si quelques doctrines proscrites ne seront pas un jour la moralité même. Nos punitions d'aujourd'hui sembleraient alors à peu près analogues aux maladies et aux morts qu'entraîne par exemple aujourd'hui encore la prédominance excessive du cerveau sur d'autres organes. Ce que je dis ici n'est nullement pour défendre la « relativité absolue » de la morale, ni pour montrer que les opinions varient sur ce qui est moral ou non, mais simplement pour indiquer que des choses qui nous semblent appartenir au domaine de la morale peuvent plus tard sortir de ce domaine et entrer pour ainsi dire dans le domaine de la nature, en tant qu'on l'opposerait à la morale. Si un autre mode de vie, accessible à nous et aussi supérieur à la vie sociale que celle-ci l'est à la vie physiologique, venait à être découvert, nos vices et nos vertus d'aujourd'hui n'auraient guère plus d'importance morale que n'en ont aujourd'hui les vices et les vertus de l'organisme; c'est-à-dire qu'elles n'en conserveraient que par leurs rapports avec les nouvelles vertus et les nouveaux vices qui se rapporteraient au fonctionnement de cette vie supérieure.

Du reste au point de vue biologique même, la sélection naturelle n'est pas toujours juste. La morale ici est peu élevée, mais elle demeure imparfaite. La sanction qui fait disparaître un individu ou une espèce n'est pas toujours organiquement juste. Il faut faire la part du hasard, de la chance, c'est-à-dire de cette immense quantité amorphe de phénomènes sans finalité, de l'entrecroisement irrégulier, non systématique de séries régulières ou de systèmes. Tel être robuste succombera par un accident qu'il ne pouvait prévoir et qui n'est pas une conséquence logique de sa constitution. Telle race, peut-être plus vivace qu'une autre, disparaîtra plutôt qu'elle parce qu'elle aura rencontré plus d'ennemis. Le mérite et le démérite physiologiques ne sont pas toujours proportionnellement récompensés et punis. La force et la faiblesse qui sont dans le domaine biologique les équivalents de la vertu et du vice ne sont pas toujours traités avec plus de justice.

Aussi est-ce une assez singulière idée, à première vue au moins, que de préconiser dans l'organisme social les moyens qui réussissent

en somme assez mal dans la nature. Ce n'est pas que la lutte pour l'existence n'ait forcément sa place dans une société, mais elle y doit être toute différente. Sans revenir sur les véritables injustices qu'elle occasionne dans la nature même, un de ses caractères principaux et essentiels qui lui donnent une certaine légitimité, c'est qu'elle est constituée par la concurrence d'êtres que nulle association systématique ne relie, qui n'ont guère besoin les uns des autres que comme on a besoin d'un aliment, sans solidarité réelle et réciproque, sans devoirs résultant de cette solidarité, mais surtout sans union dans un ensemble organique, sans devoir supérieur et commun qui les oblige tous. Les espèces qui luttent pour la vie, et, dans une même espèce les différents individus, sauf le temps de la reproduction et de l'élevage, peuvent sans injustice vivre chacun pour soi. Il n'en est déjà plus de même lorsqu'il s'établit des sociétés animales, la morale physiologique disparaît pour faire place à une morale sociale parfois très sévère. La prétention de soumettre la société aux règles de la nature constitue une sorte de matérialisme moral. Je veux dire par là que cette erreur est produite par un procédé tout à fait analogue à celui qui, selon une profonde vue d'Auguste Comte, caractérise le matérialisme philosophique : la réduction d'une science supérieure à une science inférieure. Cette erreur produit en morale une véritable immoralité théorique qui consistera soit à appliquer à un ensemble, des procédés, des jugements moraux qui ne conviennent qu'à un ensemble d'ordre inférieur, à ramener par exemple la morale de la société à la morale familiale, à la morale individuelle, à la morale organique, soit à faire passer les intérêts d'une synthèse inférieure avant ceux d'une synthèse supérieure. Les deux formes d'erreurs ne sont pas très différentes, et elles aboutissent en somme au même résultat.

Mais si la société ne doit pas être soumise aux lois de ce qu'on a appelé « la nature », en l'opposant à l'œuvre de l'homme comme si l'homme et les sociétés n'étaient pas aussi dans la nature, il n'en faudrait pas conclure que la nature sociale ne puisse avoir une sorte de moralité spontanée pour ainsi dire et ne puisse offrir elle aussi sa sanction, supérieure en bien des points à la sanction naturelle parce que le milieu qui la produit est mieux organisé.

Il est incontestable d'abord que la sanction ici ne doit pas porter sur les mêmes qualités, et c'est ce qui a été un peu trop négligé bien souvent. Ce qui *devrait* déterminer le triomphe ou la défaite, comme c'est dans le monde organique les qualités physiologiques, c'est dans le monde social les qualités sociales. Ni la force physique, ni la force intellectuelle, ni même la force de la volonté n'ont ici de valeur essen-

tielle, qu'elles ne devraient qu'à elles-mêmes. Elles n'en prennent que par l'emploi qui peut en être fait, et en tant qu'elles peuvent faire de l'individu un meilleur élément social. Elles ne peuvent se séparer par conséquent à ce point de vue de la direction qu'on leur donne. Le sens du devoir, la bonté, l'amour du travail, etc., ont à cet égard, sinon toujours plus d'importance, au moins une importance plus immédiate. La conservation des bons éléments sociaux, l'élimination des insociables, tel devrait être le résultat moral de la sélection sociale, de la sélection naturelle dans les sociétés. En d'autres termes, elle doit faire de l'insociabilité une faiblesse, de la moralité une force. Rendre le droit plus fort que la force, c'est le seul moyen d'empêcher que la force ne prime le droit.

La lutte pour l'existence dans l'intérieur d'une société ne saurait être assimilée à la lutte pour l'existence d'organismes qui ne font pas partie d'un même système, elle sera mieux comparée à la concurrence des éléments anatomiques d'un même corps. Cette concurrence et cette lutte existent, mais elles changent de caractère. Elles n'ont plus pour objet la vie des combattants, mais la vie de l'ensemble dont ils font partie, ce n'est plus une lutte pour l'existence, c'est une lutte pour le devoir et le triomphateur peut n'y trouver d'autre récompence que celle de voir son œuvre lui survivre, d'avoir contribué à assurer l'existence d'un être plus grand que lui et pour lequel il doit disparaître. La vie qui constitue essentiellement la récompense morale, n'est pas celle de l'être entier, mais de ce qu'il y a de bon en lui, une fois son œuvre accomplie et ses facultés épuisées l'individu peut disparaître. On récompense un vieux fonctionnaire de ses services, non en augmentant son pouvoir, mais en le mettant à la retraite. Il est des retraites de plus d'un genre qu'une juste sanction pourrait offrir. Toutefois n'allons pas trop loin, nos principes ne justifient pas les sauvages qui mangent leurs parents devenus trop vieux; les services qu'on peut rendre à la société sont de plus d'une espèce et d'ailleurs la reconnaissance, le respect de la vieillesse sont des devoirs qui pour la société humaine se justifient aisément.

De cette lutte commune pour le devoir et des rapports journaliers des hommes d'une même société dérivent naturellement des devoirs réciproques, et une solidarité, une sympathie qui ont encore d'autres bases. A la lutte pour l'existence on a opposé avec raison l'association pour la vie, c'est une des formes de l'association systématique, la grande loi à laquelle tout nous ramène et j'ai déjà assez insisté sur son importance. Si nous considérons au contraire les rapports entre sociétés distinctes et non solidaires, non associées, autant du moins qu'elles peuvent l'être, les conditions de la sanction sont différentes,

et se rapprochent de celles de la « sanction naturelle », la justice est remplacée, jusqu'à un certain point seulement puisque la solidarité entre nations diverses n'est jamais nulle, par la lutte, et le « droit du plus fort » apparaît encore comme ayant quelque couleur de justice, couleur qui s'affaiblit quand nous venons à concevoir une collaboration possible de toutes les nations à une œuvre commune à laquelle toutes devraient se subordonner, à un même devoir qui les lie également et détermine les rapports qu'elles doivent avoir entre elles.

On voit ainsi ce que devrait être dans la société l'équivalent de la « sanction naturelle », ce serait un jeu spontané des formes sociales, institutions, lois, mœurs, etc., qui favoriserait continuellement la « force sociale », dans sa lutte pour le devoir, et dans ses associations pour la vie de l'ensemble supérieur comme la sélection favorise, ou plutôt devrait favoriser la force organique dans sa lutte pour la vie.

§ 3. — Mais ce qui doit être n'est pas ce qui est. Dans la vie sociale nous voyons bien cette sanction naturelle établie et organisée, mais elle est très imparfaite. Parfois nous voyons ce qu'elle est, plus souvent nous comprenons ce qu'il faudrait qu'elle fût. L'esprit de l'homme a devancé l'organisation du groupe, et l'on a tâché de remédier aux défauts naturels de l'homme et de la société par l'organisation d'une sanction artificielle destinée à suppléer aux insuffisances et aux injustices de l'autre.

On les oppose quelquefois, pour vanter l'une ou pour exalter l'autre, ce qui est à peu près également facile. Spencer qui est grand partisan de la sanction naturelle, comme il convient à un adversaire déterminé de l'intervention de l'État dans la vie des peuples, vante par exemple son efficacité dans l'éducation. Il met au nombre des faits dont se compose cette sanction le chagrin que causent aux parents les fautes de leurs enfants, et tout ce qui nécessairement en résulte. A vrai dire, la différence des sanctions est, comme on voit, difficile à faire vers le point où elles se rejoignent. Toutefois on peut théoriquement distinguer sans peine la sanction intentionnelle de la sanction naturelle, non voulue expressément; la première a sa raison d'être en elle-même, elle n'a d'autre fonction que d'être un châtiment ou une récompense, elle se distingue par sa complexité, comme toujours, lorsque la conscience, la réflexion, l'intention volontaire interviennent, c'est pour suppléer par une complication des phénomènes à l'insuffisance pratique ou morale du développement simple et naturel des événements.

On pourrait prendre des exemples dans la vie individuelle, mais

ils seront plus nets dans la vie sociale, l'interprétation en est moins discutable. Quand un marchand vend trop cher sa marchandise ou que, à prix égal, sa marchandise reste inférieure en qualité ou en quantité à celle de ses confrères, il risque de voir ses clients aller ailleurs, et de perdre peu à peu sa réputation et sa fortune. C'est là une conséquence juste en général de sa manière d'être et ce qui est juste surtout c'est qu'un concurrent plus habile ou moins avide soit favorisé, toutes choses égales d'ailleurs. Ainsi les qualités convenables à l'accomplissement des devoirs sociaux sont encouragées et les défauts opposés inhibés, mis hors d'état de nuire à l'ensemble. C'est une bonne sanction sociale, et les faits de ce genre se produisent à chaque instant; une partie d'entre eux, ceux qui se rattachent à la production, à la distribution, à la consommation de la richesse, contiennent la part de vrai qui se trouve dans les doctrines de l'école libérale orthodoxe en économie politique, et je pourrais me borner à renvoyer aux *Harmonies économiques* de Bastiat. Dans beaucoup de ces faits la préoccupation de la justice n'entre pour rien, souvent elle ne se montre même pas; si elle paraît, son rôle est tout à fait secondaire, elle intervient plutôt pour faire apprécier après coup la manière dont on s'est conduit que pour déterminer à agir. Un client qui fréquente les magasins où l'on vend bon marché peut bien se dire qu'il faut encourager la production la moins coûteuse, mais son vrai désir est de faire une économie. Les sentiments généraux ne sont pas d'habitude très influents, malgré les exceptions que présentent par exemple des fondateurs de sociétés coopératives ou d'associations agencées d'après un modèle qu'ils pensent supérieur.

Par cela seul que la société continue tant bien que mal à vivre, nous sommes bien obligés d'admettre que, dans une mesure considérable, le bien y est naturellement encouragé, le mal puni ou enrayé. Mais cela n'est pas assez général, les individus, les groupes sociaux méconnaissant souvent leur intérêt; des caprices de la mode, des habitudes vicieuses influent déplorablement sur leur conduite. Une fonction importante, celle de préparer l'avenir, de faire la voie libre aux innovations utiles ou morales est très mal remplie. Ce qui dépasse en bien le niveau général de la société est toujours insuffisamment encouragé; ce qui flatte les goûts souvent mauvais ou médiocres de la majorité n'est pas assez réprimé. D'autre part, la sanction naturelle, même dans la société, garde souvent un caractère trop individuel. Les réactions d'un individu sur l'autre risquent d'être mal ordonnées par rapport à l'ensemble de la vie sociale. De là une double tendance à remplacer la sanction spontanée par une sanction

réfléchie et voulue, et aussi à faire exercer cette sanction par des organes sociaux particulièrement chargés de l'appliquer. Ces fonctions sociales sont tout à fait analogues aux fonctions psychiques de l'intelligence consciente et réfléchie, de la réflexion voulue, de la volition délibérée. La sanction naturelle résulte au contraire d'un fonctionnement social tout à fait analogue à la vie inconsciente de l'esprit.

Les organes ainsi chargés de répartir la punition et la récompense sont de nature bien diverse. Leur rôle est une fonction que chacun peut remplir à l'occasion dans sa famille ou même au dehors. Accidentelle chez quelques-uns, elle devient normale chez d'autres sans remplir cependant toute leur existence sociale; chez les parents, par exemple, qui sont naturellement chargés pour une bonne part de l'éducation de leurs enfants, l'éducation n'est ou ne devrait guère être autre chose qu'une sanction continuelle appliquée par des procédés divers, et sous la forme naturelle ou artificielle, à la nature de l'enfant, de façon à ne laisser développer, dans la mesure du possible, que ce qu'il y a de bon en lui. Les instituteurs, les professeurs aussi, tous ceux qui sont chargés de fonctions d'éducation, se trouvent dans le même cas. D'autres fonctions sociales sont différentes mais analogues en ce qui concerne la sanction. Les critiques littéraires, dramatiques, scientifiques ou philosophiques se sont attribué la mission, plus ou moins bien remplie, d'éclairer leurs contemporains sur la valeur des œuvres et des hommes. Leurs écrits préparent une sanction et déjà ils en sont une. Mais les littérateurs eux-mêmes, les poètes, les philosophes que font-ils autre chose que d'encourager et de décourager certains sentiments ou certaines idées existant déjà dans leur milieu; de les développer directement ou indirectement ou d'en restreindre l'empire? Souvent, il est vrai, cette sanction est exercée sans désir précis et rentre dans la sanction naturelle. Mais il est des poètes, des auteurs dramatiques qui ont un autre but que d'exprimer leurs sentiments personnels et qui veulent nettement exercer une influence qu'ils jugent morale, ou bien, lorsque ce mot ne leur plaît pas comme un peu usé et compromettant, utile et salutaire. Des ministres, des académies, des sociétés quelconques se donnent aussi la tâche de distribuer l'éloge ou le blâme, la récompense et la punition en décernant des prix, des décorations, des récompenses, des blâmes aussi quelquefois. En somme la sanction, dans la vie sociale comme dans la vie individuelle, est un fait absolument constant, comme au reste cela peut être logiquement déduit de la distinction que j'en ai donnée. Ce qui échappe, et n'échappe jamais complètement à la sanction naturelle, qui peut

seulement être insuffisante, ou s'exercer à faux, relève de la sanction artificielle, et bien souvent les deux s'appliquent à la fois.

Enfin, il existe un corps social entier, la magistrature, qui est tout particulièrement chargé de préparer et d'exercer la sanction, subvenant ainsi à l'insuffisance naturelle du mécanisme social; surtout d'appliquer la sanction pénale. Il ne récompense guère qu'indirectement, en reconnaissant par exemple, dans un procès, le bon droit d'une des parties, et en lui faisant le champ libre, ou encore, si l'on y tient, en relâchant un accusé innocent. Sa fonction la plus visible est de rétablir l'ordre par l'application d'une peine.

De toutes ces formations, qui à un moment donné ont été nouvelles, il résulte une complication croissante des processus sociaux. Nous voyons en même temps se produire une régularisation et une simplification. Avec l'augmentation de la cohésion sociale, les syndicats, l'intervention de l'autorité, les associations diverses, les prix s'unifient ou varient plus régulièrement. L'établissement des chemins de fer a permis de faire payer au même prix — c'est-à-dire de récompenser également un service — des transports de paquets de poids variables dans de certaines limites à des distances très variables. M. Tarde a fait remarquer que le besoin croissant de célérité dans les transactions avait donné l'habitude « d'apprécier les petits services, pour ainsi dire impersonnellement en quelque sorte, sans tenir compte ni de la somme de travail dépensée par leur auteur, s'il a le travail plus ou moins lent qu'un autre, ni de ses besoins supérieurs ou inférieurs à ceux d'autrui, ni de ses intentions plus droites ou plus louches ». Sur ce point il y aurait par conséquent une diminution de la précision, c'est-à-dire en somme de la justice de la sanction sociale, soit voulue, soit spontanée.

Ces deux actions, contraires en apparence, s'accordent en réalité assez bien. D'un côté en effet, l'évolution sociale, le développement et la multiplication des besoins divers, la complication croissante des rapports entre individus, mettent la société dans l'obligation de compliquer ses organes et ses fonctions, d'un autre côté ces organes une fois formés s'habituent à leur tâche, arrivent peu à peu à une organisation régulière, substituent la routine à l'invention, et tendent à remplir leurs fonctions avec plus de régularité, moins d'imprévu. Ils marchent vers l'automatisme, et ainsi, une autre sorte de sanction naturelle, dérivée de la sanction voulue, comme l'automatisme psychique peut provenir d'un acte volontaire au début et indéfiniment répété, comme l'instinct peut devoir en partie son origine à des actes réfléchis et conscients, peut s'établir et remplacer la sanction artificielle si un nouveau défaut auquel il faut remédier, un

nouveau besoin à satisfaire ne vient encore compliquer les réactions sociales et exiger l'intervention de la volonté et de la conscience. Et cela peut continuer indéfiniment.

La justice pénale pourrait offrir un exemple intéressant de ces deux tendances inverses, dont l'une provient de la nécessité d'élargir sans cesse la systématisation, pour lui faire embrasser plus d'éléments, l'autre du besoin de la rendre intérieurement moins imparfaite et mieux coordonnée et qui se traduisent en somme toutes deux par un accroissement de la systématisation. Nous trouvons la complication dans ce premier fait que l'activité sociale a dû se substituer à l'action individuelle réfléchie ou instinctive et que l'action sociale réfléchie a dû se substituer à l'action automatique et se différencier peu à peu. La première peine dut être non pas la vengeance, qui est une opération déjà compliquée, mais la réaction d'un individu attaqué contre son agresseur, et cette forme de sanction pénale n'exige l'affirmation ni la négation d'un lien social entre l'agresseur et l'attaqué; elle peut se montrer chez des animaux isolés et elle est, logiquement au moins et réellement sans doute, antérieure à l'existence d'un corps social, elle n'implique que la solidarité étroite des différentes parties de l'organisme attaqué. Un grand pas fut fait lorsque, par une évolution dont nous pouvons jusqu'à un certain point suivre les phases [1], l'action d'un groupe de plus en plus considérable remplaça l'action de l'individu ou d'un groupe moins important. Plus tard la multiplication des organes sociaux chargés de rendre la justice, leurs différenciations, les différentes attributions données à chacun d'eux, la séparation des fonctions judiciaires d'avec d'autres fonctions administratives ou politiques, par des procédés semblables à celui qui fit sortir en France de la *Curia regis* le Parlement et d'autres corps dont les attributions furent différentes, tous ces faits et bien d'autres contribuèrent à faire de l'acte de rendre la justice pénale une grande fonction sociale, dévolue à certains éléments sociaux déterminés, et augmenta la somme de conscience, de réflexions, de volonté sociale consacrée à la sanction par des peines. Le recrutement même des magistrats prêterait à des considérations analogues. Cet accroissement de la conscience sociale est nettement caractérisé par l'augmentation du nombre d'éléments qui prennent part à une même fonction, et par l'ingérence du tout dans les rapports des éléments. De même dans l'individu lorsque la volonté réfléchie et consciente se substitue à la réaction réflexe, le nombre

1. Voyez en particulier le beau livre de Sumner Maine : *l'Ancien droit*, traduit en français par M. Courcelle-Seneuil.

des éléments mis en jeu augmente, de plus nombreux systèmes psychiques entrent en activité et la personnalité entière, ou du moins les principaux éléments qui la représentent, s'intéresse aux rapports des éléments et les dirige, au lieu de laisser un ou plusieurs éléments psychiques isolés, arranger tout seuls leurs affaires.

Parallèlement à ce processus s'accomplit le processus inverse qui vient, ou plutôt qui viendrait si les évolutions sociales se déroulaient régulièrement, non pas contrarier le premier mais le préciser, un peu comme l'activité de muscles antagonistes donne de la précision aux mouvements. Ce processus de simplification prend deux formes qui, du reste, se rattachent l'une à l'autre. D'un côté la simplification et la régularisation s'opèrent dans chaque nouvel organe créé, dans chaque nouvelle fonction que les événements ont rendue nécessaire, et c'est un penchant vers l'automatisme partiel, de l'autre si le tout s'est un moment engagé dans les rapports des parties, il ne tarde pas à s'en dégager, partiellement au moins, dès que la régularité de ces rapports peut être assurée sans lui, et ceci dérive des faits que nous venons d'indiquer. La société se substitue à l'individu pour punir, mais elle est représentée par un organe spécial qui la dispense d'intervenir elle-même, ce qu'elle ne fait que dans des occasions exceptionnelles où elle est représentée plus directement (lynchage, intervention d'un souverain par le droit de grâce, etc.). Enfin il faut ajouter aussi que d'anciennes formes, devenues inutiles, peuvent tomber en désuétude, d'anciens organes subissent une régression qui peut finir par les éliminer, car la sanction trouve à s'appliquer sous ses diverses formes même chez ceux qui sont chargés de l'appliquer. Il en résulte que l'évolution ne saurait être caractérisée toujours ni par la complication ni par la simplification, ces deux formes peuvent se compenser ou l'une l'emporter sur l'autre; l'accroissement de systématisation reste le point essentiel.

La première forme de la simplification, nous en avons des exemples assez nombreux. Les peines tendent à se régulariser. Le talion nous offre déjà une régularisation assez enfantine, mais très nette. « Œil pour œil, dent pour dent », cela est d'une grande symétrie et suppose un développement relativement avancé, et la justice ici commence bien à prendre la forme d'un instinct aveugle, ne tenant compte pour déterminer la réaction que d'une partie des circonstances de l'action, éliminant comme nuisible ou inutile, ou simplement sans y prendre garde toute une partie des circonstances du fait — c'est-à-dire du fait lui-même, — pour ne retenir que ce qui, à tort ou à raison, est regardé comme essentiel. Tous les codes possibles, toutes les réglementations, même toutes les habitudes prises par les

juges ont une signification analogue et ne pourraient pas ne pas l'avoir. Les généralisations pratiques ont souvent le défaut des abstractions théoriques, elles ne tiennent pas un compte suffisant des différences. Dans chaque cas, quand on a fait un règlement, ou quand on l'a appliqué, il s'est agi de déterminer des catégories générales de crimes ou de délits et des catégories correspondantes de punitions. Il y a eu complication en tant que les catégories ont pu être plus nombreuses qu'avant et plus spécialisées; il y a eu simplification en tant qu'on a ramené à l'unité, des catégories diverses, réuni et unifié différentes unités, régularisé les réactions sociales qu'on a rendues uniformes pour des actes qui les provoquent d'une manière toujours quelque peu différente. De même, en ce qui concerne les habitudes des juges, la complication a pu naître du nombre croissant d'affaires jugées, la simplification, de l'identité croissante des peines dans le cas où le code laisse quelque indétermination. « Il semble, fait remarquer M. Tarde, qu'une peine égale pour tous soit réclamée de même par le besoin d'une répression rapide dans les tribunaux surchargés. Les tribunaux correctionnels des grandes villes ont leur tarif pénal : 3 mois de prison pour tel méfait, 6 pour tel autre; c'est réglé comme un prix fixe [1]. »

Nous avons un phénomène contraire, lorsque le jury doit apprécier une affaire, nous trouvons ici un état psychologique plus « primitif » avec ses inconvénients et sans doute aussi avec quelques-uns de ses avantages, une impressionnabilité plus grande sur certains points, une connaissance plus imparfaite, une organisation moins régularisée qui peut provenir aussi bien, pour une part au moins, de la nature de l'affaire que de celle du tribunal. « Les jurés se montrent de plus en plus influencés par les circonstances de fait, les particularités individuelles, et les cours d'assises mêmes, dans l'estimation de la peine, ne tiennent compte que d'elles, jugeant chaque espèce à part. Il s'agit là de *méfaits non tarifés* parce qu'ils sont rares, qu'on a eu le temps de les examiner à fond et qu'ils méritent un tel examen. » Ici la simplification n'est pas aussi avancée. Il faudroit aussi remarquer que cette simplification, quand elle se produit, n'arrive pas moins par la négligence des divers effets de la sanction sur les divers coupables que par l'insuffisante considération de l'acte et de la personne en tant qu'auteur de l'acte. L'impression produite par une amende ou par la prison variera évidemment beaucoup d'une personne à l'autre, selon la délicatesse de sa sensibilité et selon sa condition. Elle variera aussi avec le caractère de la personne, et si

1. Tarde, *Positivisme et pénalité.*

bien qu'elle pourra peut-être faire un effet moralisant sur l'une, et qu'elle produira à coup sûr un effet de perversion sur d'autres. Aussi voyons-nous de temps en temps diverses tentatives pour introduire plus de variété dans les applications de la loi (c'est à cela que répondent la loi Bérenger par exemple et divers projets plus ou moins en faveur fondés par exemple sur les données de l'anthropologie criminelle), et si ces tentatives réussissent, elles donneront lieu à de nouvelles routines supérieures aux précédentes, mais qu'il faudra modifier encore.

L'autre forme de simplification n'est pas moins visible. En principe, la société se substitue à l'individu pour exercer la sanction pénale, mais la société ne peut en général s'appliquer tout entière à rendre la justice, cela ne se pourrait que dans de très petits groupes sociaux (un conseil de famille peut en donner un exemple). Cette fonction est remplie par quelqu'un qui, naturellement ou par délégation, la représente. Aussi voyons-nous, en bien des cas, la justice rendue par le chef qui est pour ainsi dire l'âme de la société, qui en est, en certains, la coordination même, à ce point que s'il disparaît, la finalité sociale, comme cela arrive chez certains sauvages, est considérablement amoindrie et les lois suspendues. Le chef de l'État est assez naturellement, dans les États monarchiques, celui en qui réside le principe du droit de justice. Mais nous voyons l'ensemble de la société, l'État qui la représente, être un peu moins directement mêlé à l'application de la sanction pénale lorsqu'on admet la séparation du pouvoir exécutif, législatif et judiciaire. D'autres faits sociaux marquent encore mieux cette indépendance de la magistrature par rapport à l'ensemble de l'État, ce sont par exemple l'inamovibilité des magistrats et surtout l'hérédité des charges. Ce dernier fait pourrait être pris comme indiquant une phase très avancée de la dissociation du moi social et de la fonction judiciaire, s'il coexistait avec une séparation rigoureuse des pouvoirs et si les mœurs, les habitudes, diverses influences, diverses formalités ne replaçaient point le juge sous l'influence de l'État. Quelques faits particuliers montrent des traces de justice individuelle dans l'organisation de la justice sociale, par exemple les cas où un coupable ne sera poursuivi que si sa victime porte plainte ; d'autres montrent aussi bien l'intervention du moi social alors que cette intervention est devenue une exception ; par exemple nous voyons une assemblée législative érigée en haute cour de justice pour juger certains crimes déterminés. Le jury, le droit de grâce conservé par un roi constitutionnel ou un président de république ont encore une semblable signification. Il n'est pas nécessaire pour qu'il en soit ainsi que le fait soit

une « survivance » réelle, il suffit qu'il s'accorde avec certains désirs et certaines croyances qu'il satisfait assez souvent d'une manière purement illusoire ou symbolique.

Il semble donc que la loi générale de la sanction pénale est la suivante (et l'on trouverait une loi analogue pour toutes les fonctions psychiques et sociales) : elle part d'un état d'automatisme relativement simple et mal coordonné pour aboutir à un état d'automatisme relativement simple et bien coordonné en passant par une série de phases diverses où la complication progressive est accompagnée de conscience sociale, de réflexion et de volonté, c'est-à-dire d'une intervention toujours quelque peu troublée de l'ensemble de la société ou des principaux éléments qui représentent cet ensemble. Cette formule laisse place à bien des différences, des divergences et des oppositions dans les évolutions particulières. D'ailleurs il faut bien remarquer qu'elle n'indique nullement un développement fatal, il se peut en effet que l'évolution soit interrompue à une de ses phases, et aussi qu'elle résume une multitude de petites évolutions diverses coordonnées plus ou moins en un processus unique. Le processus de complication et le processus de simplification sont à quelques égards indépendants l'un de l'autre. Ils peuvent être représentés au même moment par des éléments différents, ils peuvent se produire ensemble ou se succéder.

Ainsi l'activité indépendante des éléments sociaux est entravée par la personnalité sociale qui intervient pour régulariser et coordonner l'activité des différents éléments. Puis, peu à peu, l'intervention du moi social se régularise et le moi n'est plus représenté que par quelques-uns de ses éléments spécialement chargés de contrôler ou de diriger, à un point de vue déterminé, l'évolution des autres. Pareillement, dans l'individu, quand une tendance psychique se forme, nous voyons l'activité indépendante et instinctive des éléments psychiques, d'abord prépondérante, être arrêtée par l'influence du moi qui, au moyen d'actes intellectuels et volitionnels, régularise cette activité, forme une tendance nouvelle avec l'activité d'autres éléments et laisse ensuite cette activité à elle-même, en s'en réservant seulement le contrôle, lorsqu'elle peut agir régulièrement à elle seule. Partis d'un automatisme inférieur, l'esprit comme la société arrivent ou doivent arriver à un automatisme supérieur plus complexe et mieux coordonné en traversant des phases conscientes pendant lesquelles la coordination s'élargit ou s'épure. Pour apprendre à écrire il faut d'abord réprimer les mouvements incohérents et automatiques des doigts, les coordonner en s'appliquant, les mettre sous la surveillance directe de quelques désirs, désir de

s'instruire, crainte d'être puni, désir d'aller s'amuser quand la tâche imposée sera finie, etc., désir d'écrire, enfin, que le moi lui-même soutient et surveille. Puis, l'organisation étant plus avancée, il reste de ces désirs, affaiblis, disparus en partie ou remplacés par d'autres et combinés avec les mouvements appris et devenus réguliers, une tendance organisée qui subsiste par elle-même, devient automatique et que le moi n'a plus qu'à surveiller de haut, et qui parfois est devenue assez forte pour s'insurger contre lui, comme cela se produit dans quelques dédoublements de la personnalité.

En traitant brièvement la question de l'évolution de la sanction pénale, nous avons eu d'ailleurs pour but principal de déterminer en quelque sorte l'évolution idéale, le perfectionnement de la sanction, en rappelant comment la réalité nous montre jusqu'à un certain point ce perfectionnement. Nous arriverions à des conclusions analogues en considérant d'autres formes de sanction.

Au reste il faut être réservé dans ses prévisions et même dans ses projets de réforme à longue échéance. La sanction naturelle parfaite semble bien un idéal à poursuivre, mais nous ne pouvons guère nous faire une idée de l'aspect que prendrait sa réalisation. Pour ce qui est de la justice pénale, la question ne se pose même pas. Une sanction pénale parfaite supposerait une société parfaite, c'est-à-dire une chose incompatible avec sa propre existence puisque le mal à réprimer, par hypothèse, n'existerait plus. On comprend que les théoriciens qui croient à la bonté essentielle de l'homme et pensent le débarrasser de tous ses maux en supprimant les entraves sociales. croient pouvoir se passer de gendarmes et de juges, ils sont très logiques, je crains seulement qu'ils ne méconnaissent la nature humaine. L'anarchie au meilleur sens du mot est un idéal au moins bien lointain. En regardant moins loin on pourrait supposer un état social encore imparfait assez développé cependant pour que le mal y soit rare et que la fonction de le réprimer n'exigeât pas un corps social chargé uniquement de cette fonction, assez développé aussi pour que les effets de la coordination spontanée pussent à eux seuls réprimer ce qui pourrait lui nuire. En prenant un idéal encore moins éloigné nous pouvons souhaiter des réformes qui proportionnent mieux la peine au crime, au criminel et surtout aux intérêts de la société.

Je crains qu'à la fois on ne regarde pas assez loin de nous, quand il s'agit de nous représenter, dans la mesure de nos forces, l'idéal dernier qui doit nous servir de phare, et que de temps en temps on regarde trop loin quand il s'agit de réformes à faire. Il semble que dans l'application de la peine en particulier il y aurait beaucoup de

points à modifier utilement, et il serait peut-être meilleur de les préparer que de réagir, comme il me semble qu'on le fait avec excès, contre des idées comme celles de la vindicte sociale. Un procureur de la république ne peut plus hasarder ce mot sans se faire accuser de nourrir des idées surannées et de ne rien comprendre à l'esprit moderne. On veut que la société juge froidement et punisse sans haine et sans colère. Cela serait excellent sans doute, et c'est là qu'il faut tendre, mais, en attendant, la haine du mal et la colère contre le criminel sont des sentiments assez respectables. La colère que l'on éprouve contre un agresseur est une bonne condition pour se débarrasser de lui, c'est quelquefois elle qui empêchera d'être faible ou d'être lâche. Le courage froid est sans doute supérieur mais il est plus rare. Le sentiment de l'indignation, le désir même de la vengeance quand il est suffisamment épuré peuvent contribuer à la préparation et à l'application efficace de la sanction, ils sont même une partie de la réaction naturelle de la société à un certain état de son développement. Il ne faut pas trop espérer que l'organisation sociale soit de beaucoup supérieure au courage individuel. Il convient bien évidemment de ne leur accorder qu'une valeur transitoire, car sur le fond je suis de l'avis de ceux qui les combattent sans m'entendre toujours avec eux sur les opinions connexes à celle-là, mais actuellement il vaudrait peut-être mieux éclairer et rectifier ces sentiments que les détruire. La haine, la rancune sont des sentiments assez justifiés tant que l'organisme individuel ou social a besoin d'une passion un peu forte pour se décider à agir. Et ce sentiment paraît surtout excusable chez les jurés tant à cause de la nature des crimes qu'ils ont à punir que parce que l'habitude, l'organisation acquise ne peuvent suppléer chez eux la vivacité de l'impulsion. Si l'on veut au reste regarder un peu loin de nous, un des progrès que l'on peut désirer et qui sera une étape vers un idéal très avancé en même temps qu'il ramènera peut-être un caractère très ancien de la sanction, c'est la disparition du caractère de châtiment attaché à la sanction exercée contre une activité nuisible. On peut rêver et désirer une activité sociale qui élimine le mal en son auteur indirectement par exemple et sans avoir pour but de lui infliger une punition.

Toutes nos punitions et toutes nos récompenses en effet sont en quelque sorte des superfétations, des embarras. La vraie récompense et la vraie punition devraient être soit l'élimination, soit la persistance et le développement. Nos moyens artificiels de sanction sont de petits systèmes particuliers qui viennent suppléer à l'insuffisance du système général. Notre organisation sociale ressemble un peu à

une maison sont les murs ne sont pas bien solides et ont besoin d'être soutenus par des étais. Dans la psychologie, nous trouvons des analogies plus frappantes et je les ai déjà signalées assez souvent pour ne pas y revenir encore. La récompense du travail d'un enfant par exemple devrait être dans les occasions que lui offre la société d'utiliser les facultés qu'il a développées et les connaissances qu'il a acquises. Mais la tendance au travail n'est pas assez « naturelle » chez l'enfant pour pouvoir se passer de stimulants, alors on se croit obligé d'avoir recours à des artifices, de flatter en lui certains goûts naturels que l'on associera artificiellement à l'idée du devoir à faire; on tâchera d'utiliser la gourmandise par exemple, au profit du désir de l'étude. Comme ce qui est d'abord un moyen peut devenir ensuite une fin, il se peut que la tendance désirée se forme et devienne forte; mais il est de toute évidence qu'à ce moment la sanction primitive n'a plus sa raison d'être. Et en effet, dans la vie les distributions de prix se font plus rares, d'autres motifs naturels suffisent à peu près à pousser l'homme. On en retrouve l'équivalent dans les encouragements donnés par l'État, par des corps savants à des recherches pour lesquelles la sanction naturelle serait insuffisante. Mais ici encore la récompense officielle est le substitut d'un mécanisme automatique insuffisant et ne devrait avoir qu'un rôle provisoire, logiquement provisoire au moins, car il se peut que les conditions d'une meilleure organisation ne se réalisent jamais. De même la punition ne devrait avoir pour but que d'ajouter une raison de plus aux motifs qui font éviter le mal, et disparaître dès que le mal aurait disparu. La correction du coupable, son impuissance ou sa mort en seraient les trois formes principales, la première restant bien entendu la meilleure, comme impliquant le moins d'efforts perdus.

En résumant ceci, nous obtiendrions les lois suivantes : 1° *La sanction, dans notre organisme psychique et social, doit aller d'une forme automatique inférieure où la systématisation est moindre à une forme automatique supérieure où la systématisation est plus grande, en traversant une phase consciente pendant laquelle l'automatisme supérieur se prépare simultanément ou successivement, par l'accroissement et la synthèse encore confuse des nouveaux éléments qui entreront dans le dernier état, et par la régularisation des acquisitions déjà faites précédemment et aussi par l'intervention plus active du moi social qui n'est pas encore intervenu régulièrement dans le premier état, et qui, dans le dernier, n'est plus représenté que par la solidarité générale des éléments du système.*

2° *La sanction est d'autant moins imparfaite que le bien est plus simplement encouragé, le mal plus simplement éliminé, et avec le plus*

de précision, sans emploi d'intermédiaires uniquement affectés à l'application de la sanction. La sanction naturelle parfaite sans intention de récompense ou de punition serait la meilleure et la plus élevée. »

III

§ 1. — En un sens, il y a dans tout acte psychologique ou social quelque chose de moral; tout acte est à quelque degré une sanction, ou plutôt la sanction morale nous apparaît comme une différenciation, un développement particulier d'une qualité très générale. De toutes les conséquences d'un acte, il en est toujours un certain nombre qui ont pour effet de faciliter ou d'entraver les effets mêmes de l'acte, et aussi la vie physique, intellectuelle, ou morale de l'agent. Ce sont celles-là qui constituent la sanction en général et nous pouvons les désigner par le nom de sanction morale dans certaines conditions qui sont la conformité plus ou moins élevée à un ordre général posé comme bon et accepté comme devant diriger les actions humaines. Selon le degré et la nature de la conformité du fait qui constitue la sanction à cet ordre supérieur nous voyons apparaître des actes esthétiques, utiles ou moraux positivement ou négativement.

La qualification d'esthétique conviendra aux actes que l'on considérera en eux-mêmes et dans leur rapport avec un idéal qui pourra ne pas être imposé obligatoirement. L'esthétique peut être une sorte de succédané de la morale, ou bien une morale dissidente. Il peut y avoir un « beau crime » comme il y a une « belle maladie ». Si nous supposons un type idéal du criminel parfait, la conformité à ce type entraînera la beauté, qui sera une sorte de moralité relative. Ainsi la sanction peut, au lieu d'être morale, prendre un caractère particulièrement esthétique. Inversement, le défaut de coordination interne et la non-conformité à l'idéal particulier spécialement désigné pour la comparaison nous donnera la laideur. Et la moralité a bien pour condition une certaine beauté; cette beauté peut être assez médiocre si la vertu n'est pas très forte, si elle s'accompagne de beaucoup d'éléments inutiles, il n'en reste pas moins que la moralité par elle-même est une beauté, et que même la beauté parfaite et générale et la moralité idéale étant toutes les deux l'universelle harmonie se confondent et ne sont qu'une.

L'utilité est une moralité inférieure. Nous appellerons sanction utilitaire les actes qu'exigent la vie, le salut social et qui impliquent cependant quelque injustice. Ainsi l'internement d'un aliéné dangereux mais qui a conscience de son état, qui en souffre, qui nuirait

malgré son désir et que son internement prive de toute sorte de satisfactions légitimes et même morales, est un acte de ce genre. Il est en quelque sorte partiellement injuste mais il se justifie parce qu'il sert à empêcher des injustices plus grandes que celle qu'il cause. Cela suffit pour qu'il ne soit pas immoral, mais ne lui donne pas un caractère très élevé de moralité, au contraire son utilité peut être très grande. Beaucoup de punitions et de récompenses sont ainsi plus utilitaires que morales. Les primes qui peuvent être accordées à des dénonciateurs pour qui l'amour du bien public est peu de chose, sont dans ce cas. En les accordant, on favorise et l'on encourage des tendances très mauvaises à tous les points de vue, mais c'est pour en atteindre de plus immorales encore. Plus ce caractère d'injustice s'accentue, plus encore la sanction perd son caractère moral. Elle peut devenir très immorale en soi par utilité, sans peut-être cesser d'être excusable ou même recommandable. Si la mort d'un innocent pouvait en sauver mille autres, sans que ceux-ci fussent complices de la perte du premier, devrait-on hésiter? Remarquons que le problème de l'utilité prend *toujours* la forme d'un conflit de devoirs, c'est ce à quoi ne prennent pas garde suffisamment les adversaires de la casuistique. Une utilité est en elle-même un devoir; ce qui nous empêche de lui reconnaître ce caractère, c'est bien souvent que nous la comparons à d'autres devoirs supérieurs. Souvent on voit une grande différence entre commettre une injustice et ne pas l'empêcher. Évidemment cette différence existe, elle est même importante, mais peut-être l'exagère-t-on. Je n'ai pas du reste l'intention de résoudre ici les problèmes que la casuistique peut soulever. Remarquons encore que l'intérêt et la justice, comme la morale et l'esthétique se rejoignent pour ainsi dire à l'infini non comme des parallèles, mais comme une ligne et son asymptote. Si par hypothèse nous supposions la coordination générale parfaite, ce qui serait utile serait beau. Ces caractères ne seraient pour nous que l'objectivation d'impressions différentes que nous ferait un même fait : la systématisation universelle. Dans une société bien organisée, tout ce qui est juste serait utile, comme tout ce qui est utile serait juste. L'utilité et la justice séparées en ce monde se rejoindraient ainsi et les notions de l'une et de l'autre disparaîtraient sans doute comme elles auraient probablement disparu dans le domains organique et psychique, si les éléments du corps et les éléments de l'esprit avaient pu faire sur leurs relations réciproques les théories que font dans des cas pareils les éléments de la société. L'on trouve bien quelque chose d'analogue encore dans les rapports des éléments psychiques.

§ 2. — La sanction morale telle que nous la comprenons se distingue donc de la sanction esthétique et de la sanction utilitaire. Elle me semble bien, en même temps qu'elle n'est plus soumise aux mêmes objections, conserver la part de vérité contenue dans la théorie spiritualiste, et répondre à ce qu'on attend d'une sanction morale. Le bien doit s'attacher au bien. Quel bien? le bien par excellence, la vie et le développement, de même le mal doit s'attacher au mal, le mal le plus fort : l'anéantissement. Cela suffit à la morale. Une erreur facilement explicable a pu seule faire généraliser le mode artificiel de sanction par punition ou récompense, ce mode de sanction, s'il peut contribuer à corriger l'imperfection de ce monde, n'en est pas moins lui-même une imperfection essentielle. Se représenter un juge humain ou divin toujours occupé à récompenser les bons et à punir les méchants, c'est supposer le monde essentiellement mauvais, mais incessamment corrigé. L'expérience paraît montrer au contraire qu'il y a du bon en ce monde et que ce qu'il contient de mauvais n'est que très partiellement corrigé par l'intervention d'une volonté humaine, et pas du tout, malheureusement, par l'intervention d'une autre volonté. L'hypothèse de la nécessité de la sanction extérieure, volontaire et réfléchie est tout à fait analogue à la théorie qui considérerait le système solaire comme ne pouvant pas subsister par lui-même, si un esprit ne s'applique constamment à maintenir les planètes dans leurs orbites et à les pousser pour qu'elles continuent leur mouvement. Un système social coordonné se maintient par le jeu spontané de ses éléments. Ce qui est vrai c'est que le monde dans son ensemble ne forme pas précisément un système et que les quelques systèmes organiques que nous y trouvons sont loin d'être parfaits. La sanction artificielle y a donc son utilité relative, mais ce n'est pas une raison de croire que, lorsque nous ne pouvons pas l'appliquer, il faut que quelqu'un d'autre s'en charge. Même, à un point de vue général, cette sanction extérieure et supérieure ne pouvait être conçue que comme transitoire, à moins de supposer l'éternité du mal et de retomber dans des contradictions souvent remarquées. Le principe de l'ordre serait blessé par l'attribution d'une récompense surajoutée à la vie pour le bien, à la mort pour le mal, à cause de l'incohérente complication qui en résulte forcément.

Nous pouvons de même interpréter en notre sens cette antique pensée qui fait du bien lui-même la récompense du bien, du mal lui-même la punition du mal. Le mal en effet, par cela seul qu'il est un mal, c'est-à-dire une désorganisation, est déjà une punition, punition de la désorganisation moindre qui l'a engendré. De même le bien étant une systématisation est par lui-même une récompense des

antécédents de cette systématisation. Mais avec la division et l'incohérence des éléments psychiques ou sociaux le bien de l'un est le mal de l'autre, de sorte que la formule n'aurait pas une grande rigueur. Elles pourrait être vraie pour un ensemble mieux organisé. Au reste cette considération de l'idéal est absolument légitime dans la morale, c'est elle qui établit entre la morale et la psychologie la même différence qui existe entre les figures géométriques et les formes réelles des objets.

Ainsi la sanction et la responsabilité considérées au point de vue philosophique sont des formes particulières et compliquées de phénomènes très généraux et d'importance non seulement sociale, mais encore psychique, organique et peut-être cosmique. Ce sont des cas d'application des lois de l'association et de l'inhibition systématiques. Le fondement de la responsabilité, c'est la nature même de l'agent en tant que tout organisé, le fondement de la sanction c'est la nature même du tout organisé dont l'agent est un élément, la sanction c'est la réaction systématique de l'ensemble en réponse à l'action de l'élément.

Naturellement et cela résulte de l'analyse même des termes, la responsabilité peut toujours être plus grande dans le bien, la sanction moins imparfaite dans la récompense. Cela n'est vrai cependant que si l'on suppose les choses égales d'ailleurs ou si l'on entend par là que la responsabilité absolue et la sanction parfaite supposeraient un monde parfait, par conséquent le bien sans mélange et la vie sans trouble. Si nous supposons ainsi la sanction et la responsabilité à peu près parfaites, ou même si nous les prenons dans les cas les plus favorables parmi ceux que nous pouvons observer, la sanction et la responsabilité se confondent presque, elles deviennent deux phases d'un même processus, et même deux points de vues différents pour apprécier une même phase. La responsabilité et la sanction se ramènent en effet à n'être que des formes systématisées de la causalité et de même que, dans une série de phénomènes quelconques dépendant les uns des autres, les premiers peuvent être considérés comme causes des suivants et que chacun, pris en particulier, sera une cause par rapport à ceux qui le suivent, un effet par rapport à ceux qui le précèdent, de même dans un système d'actions sociales successives et bien coordonnées chaque action pourra être une sanction par rapport à celles qui la précèdent en même temps qu'elle sera responsable, diversement, de celles qui la suivent. Sanction et responsabilité sont des mots qui expriment certains aspects de la finalité.

FR. PAULHAN.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LES NOUVELLES RECHERCHES CONCERNANT LE SYSTÈME NERVEUX CENTRAL

Les Nouvelles recherches sur les éléments nerveux, par J. Dagonet, médecin adjoint de l'Asile Clinique (Sainte-Anne). Paris, Oct. Doin, 1893, broch. in-8 de 47 p.

Neue Darstellung vom histologischen Bau des Centralnervensystems, par Ramon y Cajal (*Archiv für Anatomie u. Physiologie*, Anat. Abth., H. 5 u. 6, 1893, S. 319).

I fatti e le induzioni nell' odierna istologia del sistema nervoso, par E. Tanzi (*Rivista di Freniatria*, 1893, fasc. II, III, p. 419).

La connaissance de la structure intime des centres nerveux a fait dans ces dernières années des progrès énormes sous l'influence principale de deux auteurs : Golgi (un Italien) et Ramon y Cajal (un Espagnol). D'autres savants, surtout allemands, ont aussi contribué à cette étude. Pourquoi faut-il qu'il n'y ait pas un nom français parmi eux? Cependant tout au moins M. J. Dagonet a-t-il très clairement exposé les résultats obtenus, et c'est à son travail fort intéressant que je renverrai tous ceux qui voudront se mettre au courant de la question. Ici dans cette *Revue*, je ne puis entrer dans les minuties des descriptions qui ne peuvent intéresser que les histologistes de profession, d'autant plus que la technique joue un grand rôle, un rôle prépondérant, dans ces recherches sur les tissus. Je laisserai aussi de côté les discussions sur les points encore obscurs. Je ne retiendrai que l'ensemble des résultats obtenus qui peuvent se résumer en quelques lignes et qui sont d'une importance capitale. Ils ont d'ailleurs donné lieu à une nouvelle exposition de la part de M. Ramon y Cajal dans l'article indiqué en tête et qui renferme les opinions tout à fait dernières de cet éminent histologiste. Ils ont aussi servi de base à une hypothèse ingénieuse, développée à la fin d'une revue sur le même sujet faite par un médecin italien, le Dr Tanzi. Je crois que les psychologues et les philosophes me sauront gré de leur indiquer tout au moins la consé-

quence de tout cela, puisque ces nouvelles notions ont une portée très générale.

Voici les faits.

Les cellules nerveuses ganglionnaires sont parfaitement séparées entre elles et ne sont jamais reliées ni par leurs prolongements arborisés protoplasmiques ni par les divisions des prolongements nerveux.

Chaque cylindre-axe se termine par une arborisation variqueuse et flexueuse comme celle de la plaque terminale motrice des muscles. La cellule avec ses prolongements protoplasmiques, continuée par le cylindraxe terminé par cette arborisation, constitue un ensemble, une individualité anatomique, physiologique et histogénique, isolée et indépendante, que Waldeyer a appelé *neurone*. Celui-ci a une forme schématique allongée; une extrémité est formée par les prolongements de la cellule; puis vient le corps cellulaire, le cylindraxe, enfin l'autre extrémité est constituée par les ramifications du cylindraxe.

Le système nerveux est un agrégat de *neurones* voisins, mais entre lesquels il n'y a pas de continuité; les relations entre eux se font uniquement *par contiguïté*. Si nous supposons une impression portée sur une extrémité nerveuse sensible de la peau, par exemple, cette impression donne lieu à un courant nerveux qui, pour arriver jusqu'à la cellule de l'écorce du cerveau, est obligé de parcourir plusieurs de ces neurones *placés bout à bout* et, je le répète, en relation entre eux seulement par contiguïté. Il en est de même pour la voie conductrice efférente menant de l'écorce à la fibre musculaire. Dans cet arc nerveux parcouru par une excitation, les différents neurones, les uns à la suite des autres, sont placés dans le même sens, de telle sorte que chaque cellule a ses prolongements en contact avec les arborisations terminales du cylindraxe précédent, sauf naturellement aux extrémités de cet arc : à l'extrémité réceptive, la cellule par ses prolongements est seulement en contact avec l'épiderme, tandis que, à l'autre extrémité motrice, ce sont les digitations du cylindraxe qui viennent former la plaque musculaire. Deux *neurones* qui doivent être en relation se mettent donc toujours en rapport de la même façon, qu'ils soient d'ailleurs comme les classe M. Tanzi, moteurs, sensitifs ou associatifs.

Dans tous les *neurones*, grâce à cette disposition anatomique, le sens du courant nerveux venant de la périphérie, y allant ou établi entre deux points quelconques du système nerveux, va toujours des prolongements ou de la surface du corps cellulaire (direction cellulipète) au cylindraxe et à son arborisation (direction cellulifuge).

Mais en outre, comme ces segments nerveux ne sont pas continus, le courant nerveux passe forcément de l'un à l'autre (suivant M. R. y Cajal) en franchissant un espace libre *ne contenant pas de substance nerveuse proprement dite.*

Voici maintenant l'hypothèse.

La propriété fondamentale du système nerveux fait qu'à chaque impression accompagnée de conscience, il y a une modification passa-

gère qui correspond à la sensation actuelle, mais qui laisse une empreinte; c'est grâce à cette empreinte que la mémoire est possible. Si l'excitation est suivie d'une réaction motrice, cette réaction motrice deviendra de plus en plus facile à répéter avec l'exercice; enfin l'exercice continu mène peu à peu à une coordination qui devient de plus en plus tenace entre les diverses images et les divers mouvements qui concourent à produire tel ensemble de mouvements donné.

Ces acquisitions particulières, purement mentales ou s'accompagnant de mouvements, finissent par faire partie de l'organisation et par devenir automatiques. On est donc obligé d'admettre que le système nerveux est modifié d'une façon quelconque dans sa structure, non seulement par chaque impression, mais encore par chaque répétition d'un acte. Jusqu'à présent, pour concilier l'énorme perfectibilité, presque indéfinie, des aptitudes psychiques avec l'invariabilité anatomique apparente que nos moyens d'investigations laissaient supposer, on admettait que la modification éprouvée par les centres nerveux était moléculaire ou d'ordre chimique.

M. Tanzi propose une autre interprétation, précisément fondée sur l'existence des *neurones* séparés qui n'ont de relation que par contiguïté. On est bien obligé d'admettre que l'onde nerveuse franchit l'intervalle microscopique qui sépare un *neurone* de l'autre. On peut aussi admettre, ce qui est d'accord avec les lois générales de la biologie, que le fonctionnement du système nerveux s'accompagne d'un accroissement des processus nutritifs qui se passent en lui-même, de telle sorte que chaque fois que le courant nerveux circulerait, les *neurones* s'hypertrophiraient tout comme le muscle qui travaille; il s'ensuit que, à condition que cette hypertrophie s'accomplisse surtout dans le sens de la longueur, la distance entre les *neurones* solidaires diminuerait et cela proportionnellement à la répétition. Avec le rapprochement, la conductibilité croîtrait si l'on considère l'intervalle libre comme offrant une plus grande résistance au passage du courant. On pourrait donc se représenter l'augmentation de la mémoire, de l'habileté à un exercice, et de l'association, comme consécutive à une diminution de la distance entre les différents segments.

Cet accroissement en longueur des *neurones* provoqué par l'exercice fonctionel paraît assez probable, si l'on considère que durant le développement il a incontestablement lieu.

Cette hypothèse, fondée anatomiquement, pourrait jusqu'à un certain point être vérifiée par des observations faites sur des animaux à différents âges; elle échappe d'ailleurs aux objections que l'on peut faire à l'hypothèse purement chimique et elle donnerait une réponse à une question importante : pourquoi les actes habituels qui s'accomplissent par une sorte d'automatisme acquis finissent-ils par devenir inconscients? On peut imaginer que l'intervalle libre entre les *neurones* en fonction, étant réduit au minimum, n'offre plus cette résistance et ce retard au passage du courant nerveux qui sont peut-être la cause

matérielle de la conscience; enfin cette hypothèse rendrait compte d'une autre particularité : chacun a, comme on le sait, pour les mémoires et les aptitudes musculaires ou autres, une capacité donnée, un coefficient personnel de perfectionnement qui ne peut être dépassé. Cette limite au perfectionnement ne pourrait-elle être expliquée en admettant que l'intervalle libre atteint, suivant les personnes, plus ou moins rapidement, son minimum possible?

PH. CHASLIN.

L'INERTIE MENTALE ET LA LOI DU MOINDRE EFFORT

—

Paris, le 27 février 1894.

Monsieur le Directeur,

Ce n'est pas sans quelque étonnement que, dans votre dernier numéro de février, j'ai lu un article de M. Ferrero sur l'inertie mentale. Je voudrais, Monsieur, réagir contre la tendance, trop souvent marquée par des psychologues étrangers, d'employer des expressions scientifiques dont le sens est rigoureux, et de leur attribuer une élasticité philosophique qui ferait rapidement oublier leur origine. Loin de moi la pensée d'apprendre quoi que ce soit à M. Ferrero! Je serais curieux, néanmoins, qu'il consentît à préciser ses idées sur les tournures scientifiques par lui employées, qui n'ont aucune signification, au sens moins vaste, mais plus rigoureux, que nous leur attribuons habituellement.

M. Ferrero désire donc développer l'idée ingénieuse de l'inertie appliquée aux phénomènes psychiques par M. Lombroso, et émet sur le principe de l'inertie quelques idées que nous passerons en revue.

La physique et la chimie, sciences expérimentales, ne *démontrent* pas, comme le répète M. Ferrero, mais constatent les phénomènes et ne peuvent émettre que des lois limites. Il dit, à ce sujet, qu'un phénomène chimique est impossible sans l'intervention d'un courant de mouvement moléculaire, ce que l'on ne voit pas très bien, étant donné que des corps, même solides, n'exigent pour se combiner que le contact. De plus, toute substance chimique finit, dit-il, par devenir inactive. Ceci étant réellement trop vague, choisissons un exemple très simple :

Prenez le mélange de deux volumes d'hydrogène et de un volume d'oxygène, faites-y passer une étincelle, il y a combinaison et formation d'eau sans résidu. Mettez de l'oxygène en présence de cette eau

et faites encore passer une étincelle, il ne se produit rien. Est-ce à dire que l'hydrogène est devenu complètement inactif, relativement à l'oxygène et à l'étincelle? Non pas, c'est maintenant de l'eau, dissolvant simplement l'oxygène..... dont les propriétés diffèrent complètement de celles de l'hydrogène. Une substance n'est substance que parce qu'elle n'est point inactive.

Mais ceci n'est rien encore; voyons ce que pense M. Ferrero du principe d'inertie : il dit, plusieurs fois, que, dans certains cas, le cerveau entre dans un état d'inertie absolue, et, plus loin, que la fonction de la sensation ébranle l'inertie mentale. En résumé, il croit que la loi d'inertie consiste en ce qu'aucun mouvement n'est éternel; à ses yeux, évidemment, inertie et immobilité sont synonymes. Ce n'est, je pense, qu'un *lapsus,* mais il est assez sérieux, car il tendrait à faire croire que M. Ferrero a oublié le premier principe de mécanique ainsi conçu :

La matière est inerte.

Elle ne l'est pas plus ou moins, son inertie est inébranlable, c'est une propriété absolue que rien ne saurait modifier. Tel est le principe de l'inertie. De plus, M. Ferrero pense préciser la notion de force, « ..... de cette espèce particulière de force que nous appelons nerveuse, faute de savoir rien de plus précis sur elle, mais qui, selon toutes les probabilités, doit en dernière analyse se réduire au mouvement. »

L'appeler nerveuse n'apprend rien de plus sur cette force, et, d'ailleurs, c'est nier la définition même d'une force que de dire qu'elle se réduit en mouvement, car la seule façon employée, que je sache, en dynamique, pour avoir une idée de force, est de la définir par le mouvement lui-même. Pour exemple, nous allons, si vous le voulez bien, préciser un peu ces notions d'inertie et de force en les développant.

La matière est inerte; c'est-à-dire que si à un instant donné, un mobile est abandonné à lui-même (vulgairement, soustrait à l'action de toute force), il conserve indéfiniment en grandeur et direction la vitesse qu'il avait à cet instant, il est animé d'un mouvement rectiligne et uniforme; si en particulier cette vitesse initiale est nulle, elle reste nulle et le corps est dit au repos. Ainsi conçu, le principe de l'inertie implique donc le mouvement éternel, contrairement à l'opinion que s'en est fait M. Ferrero. L'on peut d'ailleurs remarquer que ce principe définit en même temps la force, et chaque fois que la vitesse d'un mobile changera en grandeur ou direction, l'on dira que le mobile a été soumis à une force. En particulier, si un corps au repos se met en mouvement, ou inversement, ce changement ne peut s'effectuer que sous l'action d'une force, et, ainsi comprise, l'inertie n'a aucun rapport avec le repos ou la résistance au mouvement, car l'on ne doit pas confondre l'inertie avec la notion plus complexe de force d'inertie.

Nous voici arrivés, Monsieur, au *lapsus* le plus grave, mélange agréable et inconscient, j'espère, de deux principes d'une indépendance absolue, celui de l'inertie et celui de la conservation de l'énergie, lorsque M. Ferrero dit que « ce serait l'absurde mathématique du mouvement perpétuel ».

De toute antiquité l'on s'est livré à la recherche d'un problème, dit aujourd'hui, par abréviation, recherche du mouvement perpétuel, dont l'impossibilité résulte immédiatement, pour M. Ferrero, de *son* principe d'inertie, opposé absolu du principe d'inertie généralement admis jusqu'ici. Or il est bon, Monsieur, de savoir exactement en quoi consiste ce problème : il s'agissait de trouver un moteur capable de produire du travail, sans que l'on eût extérieurement à lui fournir d'énergie sous aucune forme. Dans ces conditions, personne n'a jamais songé à condamner le mouvement perpétuel, mais, ce que l'on croit impossible, c'est que le corps animé d'un tel mouvement soit capable de produire constamment un travail, si faible soit-il.

D'ailleurs les idées de M. Ferrero à ce sujet ont peut-être été troublées par ce qu'il appelle la démonstration scientifique de M. Féré relativement aux sensations. Avant d'employer hardiment les mots d'énergies potentielle et cinétique, il faudrait se rappeler que, dans le cas seulement où les forces intérieures admettent une fonction de force, cette fonction changeant de signe s'appelle énergie potentielle, et l'on peut dire alors que la variation infiniment petite de l'énergie totale (somme de l'énergie actuelle ou cinétique et de l'énergie potentielle) est égale à la somme des travaux élémentaires des forces extérieures, et je ne suis point convaincu que « des manifestations motrices susceptibles d'être mises en évidence même par des procédés assez grossiers, comme la dynamométrie », puissent entièrement légitimer de telles hypothèses.

Je regrette vivement, Monsieur, d'avoir dû employer des expressions très spéciales, telles que fonction de force, mais je ne vois aucun moyen de les éviter, et ceux qui veulent parler avec compétence, c'est-à-dire en connaissance de cause, des différentes énergies, se feront un devoir de me comprendre. De plus, pour l'énergie potentielle, par exemple, l'on ne peut parler que de variation d'énergie potentielle et non d'énergie en soi, comme quantité absolue. Prenons encore l'exemple vulgaire dont on se sert pour mettre en évidence la notion d'énergie potentielle.

Voici une pierre en équilibre instable sur une montagne ; le moindre effort la fera rouler dans la vallée où elle devient capable de produire un travail qui sert de mesure à la variation de son énergie potentielle. Croyez-vous que ce travail, ou cette énergie, soit toute celle dont est susceptible cette pierre relativement à la pesanteur ou à l'attraction newtonienne? Il n'en est rien, car au lieu de tomber seulement dans la vallée, on pourrait supposer qu'elle descende jusqu'au niveau de la mer, ou jusqu'au centre de la terre, abstraction faite de celle-ci,

qu'elle soit précipitée sur une autre planète..... et ainsi de suite. Son énergie potentielle est donc infinie si l'on veut. L'énergie potentielle, résultant d'une intégration, est une de ces quantités que l'on rencontre en physique et que l'on ne doit envisager que par leur variation dans un intervalle fini, déterminé.

Si dans le monde psychique et moral, notre triste expérience nous permet d'observer des phénomènes de fatigue, d'épuisement pour la matière cérébrale, de perte, de dépense sans retour pour la force nerveuse, il n'est rien d'analogue dans le monde physique, et c'est là, je crois, que se trouve l'erreur fondamentale de M. Ferrero. Il a confondu l'inertie mécanique et le sentiment psycho-physiologique que l'on désigne vulgairement sous le nom d'inertie ; c'est pourquoi il pense que l'énergie s'épuise, que le mouvement se perd, tandis qu'en réalité la matière du physicien est simplement inerte, elle ne se fatigue pas, et la force mécanique de l'univers n'est pas en provision limitée. Pour ce qui est de la « force mentale » de M. Ferrero, il ne semble malheureusement point en être ainsi; les six dernières pages de sa note sont le développement de cette théorie très juste que l'homme a horreur du travail, ce qui le conduit à conclure, en se calomniant, que « ..... le cerveau paraît se trouver chez la plus grande majorité de l'humanité dans un état de faiblesse normale, par laquelle en peu de temps il se lasse et s'épuise au travail ».

Comme Claude Bernard, ne pensez-vous pas, Monsieur, que si l'on veut transporter les lois mécaniques du monde physique dans le domaine psychologique, il ne serait pas inutile d'en connaître la formule exacte et précise, telle que l'emploient les mathématiciens? Autrement, à prendre des termes scientifiques dans leur sens littéraire mais vague, l'on risque bien de ne faire que des métaphores plus ou moins heureuses au point de vue poétique. Je désire plus que personne voir la psychologie se constituer enfin sur des bases vraiment scientifiques, mais je doute fort qu'avec des découvertes comme celles de M. Lombroso et avec des lois telles que la loi d'inertie mentale, elle puisse jamais prétendre au titre de science positive. Il est donc à souhaiter que, comme chez nous, l'on exige des philosophes étrangers des connaissances scientifiques générales, et je suis certain qu'à ce moment, ces messieurs et leurs élèves, poursuivant leurs intéressantes recherches, les rédigeront de telle sorte qu'il n'y ait plus qu'à applaudir des deux mains.

Croyez, en attendant, je vous prie, Monsieur, à l'assurance de mes sentiments très respectueux.

J. M.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G. Compayré. L'ÉVOLUTION INTELLECTUELLE ET MORALE DE L'ENFANT. Paris, Hachette, 1893.

M. Compayré a cru le moment venu, après tous les essais de psychologie infantile parus dans ces dernières années, de présenter en un ensemble les résultats déjà acquis de cette jeune science. Son livre diffère donc de ceux de Perez et de Preyer. Ceux-ci apportent surtout des observations personnelles. Point n'est besoin de rappeler les dons d'observation pittoresque qui ont fait la réputation de M. Perez. Quant à Preyer, on sait que son gros ouvrage est la savante et patiente monographie d'un nouveau-né, de son propre fils qui n'était pas encore tout à fait sorti du sein de sa mère que son père l'observait déjà. Peut-être même l'a-t-il trop observé. L'enfant déroute par timidité, et plus tard par malice, l'observation qu'il sent braquée sur lui. Quoique M. Compayré nous ait ouvert, lui aussi, le cahier des notes prises par lui sur le berceau de ses fils, et se soit servi de ses expériences paternelles pour contrôler le dire d'autrui, il est surtout un érudit en psychologie infantile. Il a beaucoup lu et il compare, il établit des moyennes, il discute, il interprète, et nous donne en un mot l'état actuel de chaque question. De là le caractère de ses descriptions faites en grande partie de citations. M. Compayré met une citation en note pour confirmer cette remarque que le tout petit enfant meut ses membres avant de savoir marcher et diriger ses mains (p. 16). Il y a là excès; mais c'est l'excès d'un scrupule louable. Et d'un travail ainsi conçu il va de soi que la méthode et l'exactitude sont les qualités maîtresses. L'ouvrage gagne en vérité ce qu'il a pu perdre en couleur. C'est un livre de science.

S'il est difficile de le critiquer, il ne l'est pas moins de l'analyser. Comment donner une idée de ces mille faits soigneusement vérifiés, classés et gradués? Si nous faisons un choix des plus amusants, des plus imprévus, nous ôtons au livre même qui les contient, et que nous analysons, son caractère. En résumant avec quelque détail un ou deux chapitres, et en ajoutant que tous les autres sont construits sur le même modèle, nous laisserons au lecteur une impression plus fidèle. M. Compayré étudie d'abord les premiers mouvements de l'enfant, puis ses différents sens, puis ses émotions, et ainsi de suite, dans un ordre

qui est celui du développement même de nos facultés, jusqu'à ce qu'il arrive aux premiers symptômes du sens moral et au sentiment de la personnalité. Commençons par le commencement, c'est-à-dire par ces premiers mouvements de l'enfant. Que sont-ils et que signifient-ils?

Ce qui est certain, c'est que le mouvement est le « mode primaire » de l'activité. On voit apparaître dès le premier âge non seulement des mouvements utiles, mais surtout des mouvements inutiles. Cette extrême motilité restera pendant longtemps la caractéristique de l'enfance. Tous ces mouvements sont d'abord involontaires. Mais il y a des espèces dans l'involontaire. M. Compayré distingue les mouvements purement *réflexes*, réponse à une excitation, les mouvements *automatiques* qui ne viennent que d'une impulsion interne, mais qui restent indéterminés, et les mouvements *instinctifs*, très coordonnés et très définis au contraire. Il ressort de cette seule classification qu'il y a « comme une innéité » dans les mouvements. Il y a « des mouvements de hasard » (J. Sully), des mouvements qui n'ont d'autre fin que le mouvement, effets d'un trop-plein d'énergie qui se dégage aveuglément. Il n'y en a pas chez le nouveau-né seulement. L'enfant plus grand qui apprend à écrire ne peut pas, remarque Lewes, ne remuer que les mains; il fait mouvoir en même temps la langue, les muscles de la face, voir les pieds. Même l'attention chez l'enfant est accompagnée de mouvements. Et ces mouvements inutiles, diminués par le progrès de l'âge et de la volonté, ne disparaîtront jamais tout à fait.

Le réflexe est plus compliqué puisqu'il suppose un aller et retour ou, comme dit plus exactement Preyer, « des impressions sensitives, des processus centripètes, intercentraux, et centrifuges ». « L'éternuement, qui est souvent le premier acte de l'enfant à son entrée dans le monde, présente dans toute sa pureté le type de l'action réflexe : il n'est que la riposte immédiate de l'organisme provoqué. » Comme les impressions du dehors sont rares chez l'enfant, la sensibilité étant encore obtuse, les réflexes sont relativement rares. Et quand la sensibilité développée leur donnerait l'occasion plus fréquente de se produire, un autre progrès concomitant, celui des idées, en change la nature.

Le mouvement instinctif, qu'il soit héréditaire ou inné, diffère du mouvement réflexe en ce que son principe est tout interne, et du mouvement automatique, en ce qu'il est coordonné. Ainsi défini, l'instinct existe chez l'homme, il y a son domaine propre. Les actions de teter et de sucer sont instinctives. L'excitation extérieure ne suffit pas à les provoquer, lorsque l'enfant est rassasié. Mais l'instinct chez l'homme est comme pénétré d'intelligence et les premiers mouvements de l'enfant, seuls signes possibles de ce qui se passe en lui, sont parfois des plus instructifs. L'enfant qui sera idiot ne sait pas teter, quoiqu'on ne puisse dire que la succion soit gouvernée par l'intelligence.

Si elle ne l'est pas d'ailleurs, elle le sera bientôt : « Chez l'enfant les phénomènes se modifient sans cesse dans leur caractère. On n'a pas

plus tôt défini un état passager de sa nature mobile et toujours en voie de développement qu'il faut se hâter pour rester exact de définir un état différent, sinon opposé. » Tandis que chez l'adulte, tout état de conscience tend à se traduire en dehors par des mouvements, chez l'enfant les mouvements ont précédé, mais ont provoqué la conscience. Et de cette conscience sont nés à leur tour la prévision, l'émotion, le désir et la volonté. « La vie mécanique devance et prépare la vie consciente. » Toujours est-il que « chez l'enfant il y a beaucoup de mouvements sans idées, mais qu'il n'y a guère d'idées, c'est-à-dire de perception ou de sensation, sans mouvements ».

De même les cris de l'enfant, où Kant voit des signes de mécontentement, Preyer de simples réflexes respiratoires, sont plus que ceci et moins que cela. Spontanés, automatiques à l'origine, dérivant de ce besoin général d'action dont nous avons parlé, ils en viennent à être la manifestation presque voulue d'un sentiment de force. Le mécanisme est le commencement; la pensée et la volonté s'en emparent ensuite. Il est difficile toutefois d'écrire une histoire qui soit vraie pour tous les enfants. Ferons-nous observer à M. Compayré que chez l'enfant qui souffre, qui n'a pas tout ce qu'il lui faut en fait de nourriture, de soins, les premiers cris ne sont pas seulement des gestes vocaux, comme dit quelque part notre auteur, mais vraiment des cris de souffrance, sinon des cris d'appel? Ce ne sont pas des signes voulus, mais ce sont déjà des signes. Ces enfants-là crient plus tôt et plus que d'autres. Leurs cris sont d'ailleurs, nous l'accordons, toujours disproportionnés avec leurs souffrances. Et il reste vrai que pour l'enfant bien portant, normal, les premiers cris sont bien ce qu'on nous a dit qu'ils sont.

Nous sommes, de ces premiers cris de l'enfant, conduits par une transition insensible à son langage. L'éducation de la parole est, nous dit M. Compayré, le fait capital de l'évolution humaine, et la prise de possession du langage résume tous les progrès de l'enfant parce que toutes les facultés de l'enfant y collaborent. L'enfant commence par être sourd, s'il n'est pas muet; mais cet état ne dure pas longtemps. Il apprend vite à entendre, plus lentement à saisir les nuances des sons. Puis il faut qu'une sorte de communication s'établisse entre l'ouïe et la voix, que les impressions de l'ouïe deviennent le point de départ de mouvements correspondants dans les organes de la parole. Et jusqu'ici il n'est question que de sons dont tout sens est absent. L'enfant entend, mais ne comprend pas. Toutes ces étapes du langage sont reproduites dans les troubles de la parole chez l'idiot. Il y a des aphasies de différentes formes et qui correspondent à ces moments du langage enfantin. Quels sont les sons, les voyelles, quelles sont les consonnes qui apparaissent les premières dans le gosier de l'enfant? Preyer a tenté des expériences à ce sujet, mais on ne peut encore rien conclure, sinon que des raisons naturelles, où l'hérédité entre pour une bonne part, lient telle émission de voix à telle sensation plutôt qu'à toute autre.

Ces cris de l'enfant ont un sens pour celui qui les écoute avant d'en

avoir un pour celui qui les émet. Une mère attentive comprend des cris poussés sans intention, sans intelligence, et apprend ainsi à l'enfant à y mettre une intention. Cependant l'enfant a comme un instinct de la parole et même du dialogue. Il imite la parole, il joue à parler, à causer, avant de savoir le faire en réalité.

L'apprentissage du langage véritable commence lorsque l'enfant comprend au moins en partie ce qu'il entend. « Le rapport du signe à la chose qu'il signifie apparaît pour la première fois à son esprit non dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'on lui dit. » M. Preyer affirme que jusqu'à dix-huit mois, son fils — un petit retardataire — demeura sur ce point à l'état purement « réceptif », alors que depuis douze mois, il comprenait quelques ordres. Tant qu'il ne fait que comprendre un geste, une intonation, l'enfant ne dépasse pas l'animal, le chien qui répond aux appels de son maître. Comprendre le mot lui-même représente un degré beaucoup plus élevé de l'évolution mentale. Nous arrivons enfin au moment où l'enfant montre son intelligence non plus seulement dans l'interprétation, mais dans l'emploi des signes. Ici d'ailleurs le langage mimique précède et prépare le langage de la parole; et dans les débuts du langage parlé, le geste lui vient souvent encore en aide. Pour ce qui est des mots, l'enfant les possède souvent, sans posséder l'idée correspondante. D'autres fois au contraire, c'est l'idée qui cherche son mot.

Au besoin elle le crée; et c'est une question de savoir s'il n'y a pas un véritable langage de création enfantine, antérieur au langage d'emprunt qui s'y substituera. On comprend la portée de ce problème. La question de l'origine du langage se trouverait résolue *a posteriori* par la psychologie infantile. Il est certain, et nous l'avons déjà dit, que l'enfant invente ou réinvente certains mots, tels que celui de papa, dans lesquels les parents logent après coup le sens traditionnel. Il estropie en outre beaucoup de mots qu'il a reçus tout faits et que l'on prend dès lors pour des mots nouveaux. Il est plus rare à coup sûr qu'il invente à la fois le sens et le mot. Pour ces inventions, il est à l'heure actuelle dans des conditions particulièrement défavorables. Son initiative verbale, selon l'expression de M. Compayré, n'est plus surexcitée par le besoin. L'enseignement obsédant de la langue maternelle la rend vaine. Elle s'exerce cependant dans les changements de sens qu'il fait subir aux mots, dans les onomatopées, les interjections. Elle s'exerce lorsque l'enfant, par la situation où il se trouve, a quelque besoin de l'exercer. Et M. Compayré cite quelques-uns de ces cas privilégiés. Toutefois ce sont les changements de sens qui ont donné lieu aux observations les plus intéressantes, à celles de M. Taine en particulier. Ils trahissent chez l'enfant une puissance de généralisation dont il fait souvent un usage inconsidéré. Mais il y a ainsi des erreurs qui sont des marques d'intelligence. Il ne faudrait pas d'ailleurs que ces inventions et ces généralisations sur lesquelles l'attention des psychologues s'est trouvée surtout appelée dans ces derniers temps nous fissent

oublier que l'instinct d'imitation est le principal ouvrier du langage enfantin.

Quant aux déformations que la langue inexpérimentée de l'enfant fait subir aux mots, elles-mêmes dérivent du jeu des organes et dépendent de lois. Ce sont des phénomènes analogues à ceux que les philologues constatent dans l'histoire des langues. Ce chapitre si plein s'achève par une étude de la grammaire et de la syntaxe enfantines. Les fautes de l'enfant sont le plus souvent conformes à la logique.

Il s'en faut, dit en terminant M. Compayré, que nous ayons analysé toutes les opérations que comporte la prise de possession du langage. On s'est rendu compte par notre analyse de l'analyse de M. Compayré qu'elle est pourtant aussi minutieuse et aussi serrée qu'elle pouvait l'être, l'auteur n'ayant pas voulu nous donner la monographie d'un enfant, mais quelque chose de plus scientifique et de mieux, à savoir le tracé approximatif du chemin suivi par tous. Nous connaissons maintenant, par ces exemples, le plan intérieur de chacun des chapitres de M. Compayré. Deux seulement à la fin, sur les Qualités et les Défauts des enfants et sur la Folie chez les enfants, par le sujet même qu'ils traitent, sont affranchis de ce plan, et n'ont pas eu à suivre l'enfant pas à pas dans son développement. Ainsi nos sens et nos différents modes d'activité étudiés un à un selon leur ordre de croissance, et ce même ordre suivi pour l'étude intérieure de chacun d'eux, voilà le livre de M. Compayré, véritable livre de psychologie progressive.

On comprend maintenant le titre de l'ouvrage : l'Évolution de l'enfant. Par plusieurs passages de son livre, M. Compayré nous met en garde contre toute fausse interprétation de ce titre. On n'est pas nécessairement un évolutionniste aujourd'hui parce qu'on parle d'évolution. Ce mot n'appartient plus à un système. M. Compayré qui croit au développement lent et progressif de l'âme enfantine ne croit pas pour cela que l'inférieur engendre le supérieur. Il ne fait pas de métaphysique dans ce livre, mais il laisse entendre que celle de M. Spencer ne serait pas la sienne (voir surtout p. 366).

Un scrupule toutefois nous restait en suivant les méthodiques analyses de notre auteur. A force de vouloir marquer toutes les étapes, toutes les transitions, n'est-il pas conduit par le titre de son livre à les multiplier et à méconnaître un phénomène observé aux débuts de la vie, comme pendant la période scolaire : les progrès brusques, par saccades et comme par sauts? Loti se rappelle sous cette forme discontinue l'histoire de son âme d'enfant. On peut objecter sans doute que ces progrès sont souvent mieux préparés qu'ils n'en ont l'air, et que c'est le manque de perspicacité de l'observateur, et comme son volontaire aveuglement qui cause sa surprise. Mais nous ne croyons pas que cette explication suffise à tous les cas. M. Compayré ne le croit pas davantage; car lui-même a prévu la difficulté que nous soulevons et y répond dans les dernières pages de son livre. On ne peut décidément le trouver en défaut. Il y a là selon lui un travail latent qui fait

explosion dans un éclair subit, et qui nous révèle alors les dessous mystérieux de la pensée et de la sensibilité de l'enfant. C'est l'effet de transformations non seulement inaperçues, mais impossibles à apercevoir, réelles cependant d'une réalité inconsciente et peut-être physiologique.

Nous pensons tout de même que la préoccupation trop grande chez M. Compayré de nous faire voir l'enfant en perpétuelle évolution a ôté à quelques-unes de ses descriptions de leur largeur et de leur charme. L'enfant chez lui n'a ni âge, puisqu'il en change à chaque page, ni sexe. L'heure est-elle venue, pour la psychologie de l'enfant, de ces généralisations? Ne fait-on pas en outre certains progrès plus lents pour vouloir montrer toutes les conditions qu'ils supposent réalisées? Puis on nous montre le chemin que suit l'enfant, on ne nous le montre pas assez lui-même. Il est autre chose qu'un aspirant à l'âge et à l'intelligence adultes, à savoir un enfant. Est-ce étudier aujourd'hui d'une façon complète et impartiale que de penser exclusivement au lendemain qu'il contient et qu'il prépare? Est-il sûr que tout dans l'enfant ne soit qu'un commencement et que certaines facultés n'atteignent pas dès un âge assez tendre leur maximum? Y a-t-il une imagination de poète qui soit comparable à l'imagination de l'enfant, au moins comme puissance d'illusion? Un de mes fils, âgé de quatre ans et demi, se fit un jour dans un coin de jardin un cirque imaginaire (il n'était d'ailleurs allé au cirque qu'une seule fois, et il y avait six mois); des bancs, des troncs d'arbre représentaient la cavalerie sans que rien dans leur forme justifiât cette attribution. Toute une série de jeux, qui restèrent incompris pour moi, s'y passaient, et l'enfant pour lequel ce rêve vécu dura plusieurs jours et même plusieurs semaines, quoiqu'il greffât fiction sur fiction, s'y reconnaissait toujours. Un autre enfant, dont le père est officier, faisait en idée un perpétuel commerce de chevaux, suivant les chevaux dans les destinations diverses qu'il leur donnait après différents échanges, et trouvant dans ce maquignonnage imaginaire à la fois une occupation et un plaisir. On fait un mérite à Balzac d'avoir vécu de la vie des personnages de sa *Comédie*. Que d'enfants sont de vrais Balzac! Ce qu'il y a de singulier encore c'est la facilité qu'ils ont à entrer dans les imaginations les uns des autres. Quand j'assiste aux jeux de mes enfants, bien longtemps avant que j'aie saisi des intentions à peine indiquées, eux se sont compris et se prêtent à la fiction inventée par l'un d'eux. Ils comprennent d'eux-mêmes leur langage, mieux que de grandes personnes. Mon aîné me sert souvent d'interprète et m'aide à entendre ce que baragouinent les plus petits, comme si leur langage enfantin était plus clair pour un autre enfant que pour moi. Donc si beaucoup de mes affaires d'homme ne sont pas à leur portée, beaucoup de leurs affaires d'enfant ne m'échappent pas moins. L'âme de nos fils, dans laquelle nous lisons souvent si clairement, a d'autres fois pour nous de vrais mystères.

Nous ne prétendons rien apprendre ici à M. Compayré. On trouve

cités chez lui des faits analogues. Dirons-nous que nous les citons dans un autre esprit, et qu'au lieu de chercher déjà l'homme dans l'enfant comme notre auteur, dans l'enfant nous ne voulons voir que l'enfant et qu'il nous semble intéressant non seulement par ce qu'il prépare, mais par ce qu'il est? A quatre ans, dit en concluant M. Compayré, « les cadres intellectuels sont prêts : il ne reste qu'à les remplir. Tous les ressorts de la machine sont à leur place. Il n'y a plus qu'à les faire agir. » Nous trouvons qu'ils agissent déjà, d'une façon qui n'est pas la nôtre, mais qui n'en est pas seulement le diminutif. Ils agissent tant que quelques-uns seront usés quand nous serons hommes. L'enfant n'est donc pas seulement un homme en préparation. Il a sa vie à lui. Chaque âge même a la sienne. On n'en a qu'ébauché encore l'étude simplement descriptive. M. Compayré avait un autre plan qu'il a rempli avec succès. Heureux livre qui nous force à chercher en dehors de ses cadres et de ses méthodes pour trouver l'idée de quelque chose à y ajouter.

R. T.

Armand Sabatier. ESSAI SUR LA VIE ET LA MORT. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque évolutionniste*. Paris, Vve Babé et Cie.

« Je ne sais vraiment pas pourquoi nous mourons, disait naguère, au professeur Delbœuf, le grand physiologiste Schwann et il louait M. Delbœuf de s'être avisé qu'il y avait là un problème. — D'autres s'en étaient avisés avant lui. Et ces autres sont tous les hommes qui composent l'humanité pensante. Savons-nous pourquoi la mort nous attend? Et n'est-ce pas afin d'apaiser cette curiosité — dont il ne suffit pas de dire qu'elle est indiscrète pour l'empêcher d'être pressante — qu'il est des philosophes? Si l'on savait la raison d'être de la mort, l'humanité ferait aux philosophes et aux prêtres une fortune cent fois pire que celle dont l'auteur de la *République* a menacé les poètes. Elle les exilerait après les avoir maudits, pour leur faire expier leurs explications fantaisistes. On sait les pages célèbres où Schopenhauer rattache « le besoin métaphysique » au fait de la mort et à la connaissance de ce fait. Schopenhauer n'est pas bien loin de définir l'homme « un animal qui se sait mortel et qui, le sachant, proteste ». Les protestations dureront tant qu'il ne se trouvera pour agiter le problème, que des métaphysiciens et des prêtres. Du jour où les savants s'appliqueront à le résoudre, ils parviendront peut-être à nous démontrer que la mort est une nécessité bienfaisante, que nous perdrions trop à ne pas mourir. Ce jour n'est pas loin, si même déjà nous n'en voyons blanchir l'aurore.

On a dit justement que le propre du philosophe est de s'étonner de l'ordinaire. En cela, principalement peut-être, le savant et le philosophe diffèrent. Le rôle du savant est de s'étonner de l'anormal et de tout entreprendre pour assujettir les exceptions à la règle commune. Le

problème scientifique naît de la constatation de l'inattendu. D'où l'on est, ce nous semble, autorisé à conclure que si tout vivant mourait, ainsi qu'on est accoutumé de le croire, de telle sorte, par exemple, qu'au terme de vivant il fût légitime de substituer celui de mortel, les savants dont ce serait l'occupation favorite de méditer sur la mort s'exposeraient à un juste reproche : celui de penser inutilement à ce qui n'est pas de leur métier. L'auteur du récent *Essai sur la vie et la mort* s'est attiré ces reproches. On s'est montré inquiet de le voir s'aventurer dans le chœur des philosophes au risque de s'y compromettre et d'y compromettre en même temps la science dont il passe à juste titre pour un des maîtres les plus éminents. Même il s'est rencontré des scientifiques que la crainte de penser trop haut a seule empêchés de dénier plus ou moins publiquement à notre auteur le droit, non sans doute d'avoir ses idées sur la mort, mais de les fonder sur la science. M. Sabatier laisse dire et il fait bien.

Il fait bien, attendu que, si l'on consent à lire son livre avec toute l'attention dont il est digne, à moins d'ignorer ce qu'est la métaphysique, on conviendra vite que ce livre est, jusque dans ses moindres parties, un livre de science écrit par un savant. De la première à la dernière ligne, ce ne sont que faits décrits et même minutieusement détaillés, puis expliqués, puis envisagés dans leurs conséquences les plus générales. L'auteur domine ces faits assurément. Mais il les perd de vue tout aussi peu que s'il n'avait pas — et il l'a — la faculté précieuse entre toutes de coordonner et de généraliser. A en juger par ce que l'on entend répéter presque journellement à nos apprentis savants, et à nos apprentis philologues, le plus grand mal dont il faudrait que philologues et savants consentissent à se délivrer, serait celui de penser en observant et de saisir le sens profond des textes. De ce mal on peut être assuré que M. Sabatier ne guérira point.

Donc le problème de la mort est devenu un problème scientifique? — Certes, et en voici l'explication. La croyance commune qui maintient rivées l'une à l'autre les deux idées de vie et de mort est une croyance fausse. Tout ce qui vit ne meurt point. — Le nombre des vivants susceptibles d'échapper à la mort serait-il négligeable? Il n'importe. Du moment où l'on sait que ceux-là ne meurent point, on n'a qu'à savoir quelle en est la constitution pour être en état d'expliquer ce curieux privilège. Aussitôt un problème surgit. Pourquoi et par quoi les vivants mortels meurent-ils? Puisqu'il ne suffit plus de vivre pour être destiné à mourir, opposer la question préalable aux chercheurs de la raison d'être de la mort serait faire preuve, ou d'une rare paresse d'esprit, ou d'une volonté étrangement obstinée d'ignorer ce qui peut bien avoir cessé d'être inconnaissable. Effectivement, même eût-on fait vœu, par fidélité à l'esprit scientifique, de ramper pour ainsi dire le long des faits et de ne généraliser jamais, si ce n'est à fleur d'expérience, on serait encore forcé de reconnaître, puisque tout vivant ne meurt point, que la mortalité est liée à

certaines formes ou conditions de vie, et que c'est un devoir scientifique de chercher à savoir quelles sont ces conditions, quelles sont ces formes. Et la crainte de n'y parvenir jamais, pour n'être pas nécessairement une crainte vaine, ne saurait déconseiller la recherche, car les seules questions qu'il soit permis d'abandonner à la métaphysique, sont celles où l'impossibilité d'être résolues veut être non seulement affirmée mais déduite. Ainsi, par exemple, on peut contester à Schopenhauer que la chose en soi devienne jamais objet de connaissance, attendu que tout connaissable est phénomène et que le phénomène est l'exact contre-pied du noumène. D'affirmer que la cause de la mort échappera toujours, c'est ce dont, fussions-nous positivistes, le risque nous semblerait difficile à courir. Autre chose est chercher d'où vient que l'on meurt et en vertu de quelles conditions physiques, ce qui est de l'ordre de la causalité efficiente, autre chose à méditer sur les causes profondes qui ont déterminé l'auteur des choses à vouloir ou à permettre qu'il y eût de la mort : ceci est de l'ordre des causes finales. Et les amateurs de formules rebattues ne manqueront pas ici de nous citer Bacon, oubliant qu'ils ont autant de raisons, et de meilleures, de citer Descartes.

Ainsi M. Sabatier, ne s'égarant point à la suite des « causes-finaliers », est resté sur le terrain de la science. — Pas de la science positive! — Assurément non. Mais qu'est-ce que cela, la science positive, sinon la science d'hier, celle que déjà la science d'aujourd'hui dépasse? Au vrai, la science positive n'est rien de plus que l'ensemble des vérités tellement indiscutables que depuis longtemps l'humanité n'y pense guère. Quant à celles qui fixent la curiosité, la passionnent et l'irritent, quant à celles qui se font et se préparent, elles ne deviendront positives qu'après avoir cessé d'être discutées. Continuons donc d'opposer, si cela nous plait, la science positive à celle qui ne l'est point, mais sachons qu'à tenir celle-là pour seule légitime et à en respecter jusqu'à la superstition, ce qu'on met en péril, ce n'est pas seulement l'esprit de chimère ou d'aventure, c'est encore le véritable esprit de recherche dont l'une des prérogatives n'a pas cessé d'être la divination à longue échéance. Nous voudrions être persuadé que ces vues, les nôtres, sont aussi celles de M. Sabatier. Aussi bien expliquent-elles son attitude et en démontrent-elles, si l'on peut ainsi parler, la légalité scientifique. Ne nous y trompons donc point. Le dernier livre du naturaliste Armand Sabatier est une œuvre de naturaliste. Seulement la portée philosophique de cette œuvre est considérable. D'où la nécessité pour une revue de philosophie de la signaler à ses lecteurs ordinaires.

Trois ou plutôt deux parties composent cet essai. Dans la première il est traité de la vie, dans la seconde, de la mort. L'auteur, ayant jugé à propos de mettre à part les opinions qu'il défend de celles qu'il combat, divise sa seconde partie en deux sections distinctes, mais que, pour l'intelligence des conclusions, on aurait grand tort d'étudier

séparément. Les philosophes seront vraisemblablement tentés par la seconde partie bien plus que par la première. Parler de la mort, c'est parler de l'au delà de la mort et l'opinion d'un savant sur cet au delà n'est-elle pas toujours précieuse? Précisément c'est ce dont M. Sabatier parle le moins. Il dit là-dessus peu de chose et il le dit avec discrétion, comme quelqu'un qui fait le départ entre ce qu'il sait ou croit savoir et ce qu'il sait croire au nom de motifs pour la plupart extra-scientifiques. Les croyances du savant en tant que savant sont communicables : celles du croyant en tant que croyant le sont aussi, mais par d'autres voies. Le savant donne ses raisons et sa science ajoute à leur poids. C'est même assez mal dire qu'elle y ajoute, puisqu'aussi bien ces raisons, privées de leur point d'appui scientifique, cesseraient aussitôt de valoir. Le croyant, lui aussi, peut bien donner ses raisons mais souvent il hésite, avant de les faire connaître, ayant éprouvé qu'elles valent pour ceux-là seuls qui les ont presque acceptées d'avance. Aussi ne peut-on qu'approuver notre auteur d'avoir, sur le lendemain de la mort, à peu près laissé notre curiosité en suspens. Ce qu'il croit là-dessus ne nous regarde guère. Et il est d'un bon exemple de ne point publier ses propres croyances quand on se les est faites avec « l'intime de son intime ». Et nous dirions volontiers qu'à moins d'être pasteur ou prêtre, le premier devoir envers nos croyances est, en y pensant toujours, d'en parler le moins possible.

Donc, par cela seul que l'on vit, on n'est point destiné à mourir. N'en soyons pas étonnés. Est-ce que la matière meurt? Est-ce que la destruction atteint l'inorganique? Que l'on parvienne à démontrer qu'entre l'inorganique et le vivant « la différence est de degré non de nature » — c'est ainsi qu'on a coutume de dire, encore qu'on reste embarrassé d'assigner à ces deux termes « nature » et « degré » une signification précise — et l'on sera près de comprendre qu'il se trouve certains vivants capables, non de vaincre la mort puisque la mort les laisse hors de ses prises, mais de durer toujours.

Quand pour la première fois nous entendions M. Sabatier « parler » son livre dans notre plus grand amphithéâtre de l'université de Montpellier, il nous étonnait que le professeur, nous ayant promis d'expliquer le pourquoi de la mort, nous fît séjourner d'abord, et pendant près de trois conférences, sur les limites des deux mondes, celui de la matière soi-disant inerte et celui de la matière vivante. Il nous semblait — à tort, sachons le reconnaître — qu'à se demander pourquoi nous mourons n'obligeait nullement à revenir sur cette *vexata quæstio*, si jamais il en fut, des origines de la vie. A vrai dire les deux questions se tiennent. Si en effet par cela seul qu'on est vivant l'on n'est pas nécessairement mortel, c'est qu'en définitive la matière organique, en tant qu'organique, n'est pas plus essentiellement indestructible que la matière brute et, qu'en cela du moins, elle se rapproche de la matière brute. Peut-être s'en rapproche-t-elle par d'autres caractères encore.

La vie a-t-elle commencé? De l'homme à la pierre la différence est

telle qu'on ne saurait l'exprimer. Du cristal à une réunion de cellules la différence s'atténue. Donc il se pourrait que la vie fût contemporaine de l'être. — Mais le vivant se meut de lui-même; le minéral jamais. — Prenez-y garde. Observez le mouvement des êtres vivants dans la substance qui leur sert de base, dans le protoplasme. Là, « il se borne à des mouvements moléculaires de la masse, qui ont pour résultante des changements de volume, de forme, de situation de la masse, ou de portions de la masse du protoplasme... » Considérez maintenant les êtres dits inanimés. Ne sont-ils pas soumis à des mouvements moléculaires susceptibles d'influer sur leur forme? D'accord. Mais tandis que, chez les êtres animés, le combustible, par exemple, a été le plus souvent introduit dans l'intimité de la matière vivante, fait partie de la matière siège du mouvement [1], chez le minéral, la source d'énergie qui transforme les êtres moléculaires est le plus souvent extérieure à la matière minérale même. « Le plus souvent » ou toujours? Le plus souvent. Des cas surviennent en effet où, chez le minéral, quelque chose se produit de comparable à ce que l'on observe chez les vivants : « Deux corps inertes, ayant de grandes affinités l'un pour l'autre, se combinent, qu'ils soient libres ou qu'ils soient déjà engagés dans des combinaisons. Ils dégagent de la chaleur et sont le siège de mouvements moléculaires dont leur combinaison a été la source, comme d'ailleurs, la chaleur et les mouvements du protoplasme résultent de la combinaison du carbone et de l'hydrogène avec l'oxygène. Dans ce cas, la source de l'énergie destinée à produire le mouvement est empruntée aux corps eux-mêmes qui sont le siège du mouvement. *Et l'on ne saurait se refuser à voir là quelque chose de comparable à ce que nous observons pour le protoplasme* [2].

« Prenez une pierre, disait Gœthe à Eckermann, prenez un échantillon de granit : vous y trouverez inscrite la loi la plus ancienne de la nature. Considérez bien cet échantillon : vous y voyez un élément qui en cherche un autre, le pénètre, et par cette combinaison en crée un troisième. C'est là au fond le résumé de toutes les opérations de la nature. Oui, là est écrit un document de l'histoire primitive du monde. C'est de l'argile, disent nos naturalistes, cela est de la silice. Ceci est ceci et cela est cela. Quand je dis tous ces noms, qu'est-ce que j'ai gagné? Ce que je veux connaître, c'est ce qui dans l'univers anime chaque élément, de telle sorte qu'il cherche les autres, se soumet à eux ou les domine, suivant que la loi qu'il a en lui le destine à un rôle plus ou moins élevé. » Gœthe chassait l'inorganique de la nature et la distinction d'une matière morte et d'une matière vivante se réduisait, d'après lui, à « celle d'une matière à vie lente et sourde et celle d'une matière à vie plus rapide et plus éclatante ». Ici ce n'est plus Gœthe qui parle, c'est notre auteur lorsque, sur le point de terminer un des plus

1. *Essai sur la vie et sur la mort*, p. 22.
2. *Ibid.*, p. 23.
3. *Conversation avec Eckermann*, I, p. 429.

beaux chapitres de son livre, il ne fait que juxtaposer à ses prémisses empiriques la conclusion conforme. On voudrait pouvoir détailler ces prémisses. Mais il faudrait tout transcrire, tant le moindre fait y apparaît gros de conséquences. Et ce serait faire preuve d'inclairvoyance que de reprocher à M. Sabatier, non d'avoir paraphrasé ses textes — cela, nul ne l'évite, — mais de les avoir dénaturés, d'y avoir comme laissé glisser la leçon qu'il se proposait d'en extraire. Si c'est là un délit de lèse-science, convenons que les coutumiers de ce délit sont en assez grand nombre. Mais n'ayons crainte. M. Sabatier a des complices et il les nomme. Et ce qui importe davantage, il les fait parler. Elle n'est pas de M. Sabatier la fameuse comparaison des cristaux avec les vivants. Et si, malgré sa presque vulgarité, cette comparaison reste toujours en faveur, c'est que décidément les faits la confirment. Il est une curieuse et pénétrante étude d'un savant anglais, M. John-W. Judd, sur la *Régénération des Cristaux* [1]. D'après ce savant, un cristal brisé ou mutilé d'une façon quelconque a le pouvoir de réparer ses pertes. En d'autres termes, le cristal possède le pouvoir *d'amorce* attribué aux êtres vivants et qui pourrait bien ne pas leur être « propre ». D'ailleurs la signification, l'usage même du terme amorce ne le prouveraient-ils pas au besoin? La capsule est une amorce : en effet il suffit d'enflammer la petite quantité de poudre qu'elle enferme pour faire partir une cartouche quel qu'en soit d'ailleurs le volume : « Pour moi, écrit M. Sabatier, l'amorce est un état, un mouvement déjà existant capable de provoquer par lui-même l'établissement d'un état ou mouvement semblable dans le milieu approprié. Cette provocation peut être comme une transmission, une communication de mouvement. Les vibrations d'une corde sonore sont une amorce capable d'influer sur les cordes voisines et de provoquer en elles des vibrations. Le mouvement vibratoire de la première corde provoque surtout les vibrations des cordes susceptibles de donner le même son qu'elles, ou des sons harmoniques, c'est-à-dire qui soient avec le premier dans des rapports simples. Je ne prétends point analyser et formuler exactement quel est, au fond, dans tous les cas, le mécanisme de ce rôle d'amorce. Je me demande seulement s'il ne serait pas vrai que l'amorce fût comparable dans le domaine matériel à l'*Exemple* dans le domaine moral. Il semble en effet que dans les deux cas, il s'agit d'un *mouvement caractérisé* qui est capable, dans certaines conditions, de provoquer l'*imitation*. Dans le *monde moral*, l'imitation porte sur les mouvements de l'âme, sur la volonté, sur les sentiments et sur les actes qui en découlent. Dans le monde matériel, l'imitation peut porter sur des mouvements imprimés à la matière, sur la direction de ces mouvements, sur les productions de rapports moléculaires, tels que compositions ou décompositions, etc. En un mot, il

1. Voir la *Revue scientifique* du 27 juin 1891 et l'*Essai sur la vie et la mort*, p. 50 et suiv.

s'agirait, dans les deux cas, de la transmission des mouvements d'un milieu dans un autre milieu où se trouvent des conditions plus ou moins favorables à cette transmission. C'est là, je le répète, une simple analogie que je donne, etc... » Acceptons l'analogie et constatons que ces exemples d'*exemples* se rencontrent plus fréquents chez les minéraux que chez les êtres inanimés. Ici « l'action est plus obscure, moins saisissable », d'où vient qu'elle a été souvent méconnue [1].

Et cependant qu'est-ce que se nourrir, sinon « prendre les éléments compris dans le milieu » et les engager dans un groupement qui en fasse une substance identique à celle du protoplasme, *a fortiori* qui lui ressemble, *l'imite*, d'où résulte que les phénomènes d'ordre explosif et ceux d'ordre nutritif sont enveloppés dans un même genre? M. Sabatier dit plus. Car entre deux espèces d'un genre commun la possibilité de la conversion de l'une dans l'autre est toujours problématique. Or la reconnaissance d'analogies génériques, dans le cas présent, tend à nous familiariser avec la croyance que les espèces n'ont rien d'essentiellement irréductible, que l'une est, si l'on peut dire, le prolongement de l'autre. On va protester contre « l'énormité » de la thèse. Mieux vaudrait se rappeler qu'elle se confond avec la thèse évolutionniste et que, par suite, on aurait mauvaise grâce à en faire saillir les points faibles. La critique pècherait par excès de généralité. Donc et sans nous exposer au risque inutile d'avoir devant nous les Darwin et les Spencer, félicitons l'auteur non pas d'avoir nié l'hiatus entre le vivant et l'inerte, mais de s'être ingénié à le rendre insensible. Et il y a montré certes une ingéniosité qui, par endroits, confine à la génialité.

Si la place ne nous était mesurée, nous aimerions à résumer cette attachante explication de la mort qui rappelle, en gros, celle du professeur Delbœuf. Les conclusions des deux philosophes sont les mêmes : la mortalité prend sa source dans la différenciation des fonctions. Les principes diffèrent, même la différence va presque jusqu'à la contrariété, puisque l'un fait dériver la matière brute de la matière vivante tandis que l'autre fait évoluer celle-là vers celle-ci. Auprès de M. Delbœuf dont la témérité déconcerte, c'est à peine si M. Sabatier paye de hardiesse. Pour préparer sa solution il n'impose pas au Créateur un plan contraire à la double tradition biblique et évolutionniste. Il laisse les choses venir avant les êtres et s'il donne le nom d'êtres aux choses, peu lui importe que la métaphysique y ait intérêt. L'intérêt seul de l'explication scientifique l'occupe et c'est pour le servir qu'il cherche « des jalons et des points de repère aptes à nous faire retrouver la route tortueuse qui mène de l'inorganique à l'organique ». Ainsi :

1° La matière vivante n'est pas absolument distincte de la matière minérale. Il y a passage de la première à la seconde. Le rôle d'amorce

1. *Loc. cit.*, p. 34 et 35.

caractérise la matière vivante. Et cependant l'aptitude à ce rôle se remonte en deçà des êtres animés;

2° Plus la matière vivante appartient à des organismes hiérarchiquement inférieurs, plus elle est simple et homogène. Plus elle va se différenciant, plus elle perd de son pouvoir d'amorce. Donc elle peut plus difficilement se renouveler. Donc elle peut vieillir. Donc elle peut mourir. Telles sont les deux thèses fondamentales du livre. Par où l'on voit qu'en rattachant la mortalité à la différenciation des fonctions, M. Sabatier assigne à cette différenciation une cause que M. Delbœuf, s'il l'a pressentie, n'avait fait au plus que pressentir. Le problème de la mort, entré récemment dans sa phase scientifique, continue de la traverser sans encombre, puisqu'il vient de terminer une nouvelle étape. Félicitons-en l'auteur. Il tenait hier un rang élevé parmi nos naturalistes. Il est maintenant tout près de nos meilleurs philosophes.

LIONEL DAURIAC.

G.-L. Fonsegrive. LA CAUSALITÉ EFFICIENTE. (Bibliothèque de philosophie contemporaine; in-12; 170 p. Paris, 1893; Félix Alcan, éditeur.)

Voici un petit livre, vif, alerte, d'une lecture agréable et relativement facile sur l'un des sujets les plus importants en philosophie. L'auteur, M. Fonsegrive, est bien connu des lecteurs de cette *Revue* où il s'est fait comme une spécialité des questions de logique; mais il semble avoir aussi des idées arrêtées en métaphysique. L'étude de la causalité efficiente lui a fourni l'occasion de les exposer. Elles manquent assurément d'originalité et n'ont peut-être pas toute la rigueur que l'on aurait souhaitée.

Le rapport de causalité suppose deux termes : l'un, qui détermine, la cause; l'autre, qui est nécessairement déterminé, l'effet. On pourrait l'étudier du point de vue de la cause ou du point de vue de l'effet. M. F. se place à un point de vue central qui embrasse à la fois la cause et l'effet dans leur rapport. « Nous n'avons pas voulu, dit-il, étudier d'abord la cause, puis l'effet par rapport à la cause; ni d'abord l'effet, puis la cause par rapport à l'effet, mais la cause seulement en tant qu'elle produit l'effet, c'est-à-dire en tant qu'elle est vraiment cause, et à la fois l'effet seulement en tant qu'il est produit, c'est-à-dire en tant qu'il est véritablement effet. » Soit, mais n'y a-t-il pas un peu de subtilité dans ces distinctions? Dès qu'il s'agit d'un rapport, y a-t-il autant de différence que le croit M. F. entre les différents points de vue auxquels on peut se placer? Ne faut-il pas toujours en venir, de quelque façon qu'on s'y prenne, à déterminer la nature de la relation qui constitue la causalité? Peut-on échapper aux difficultés de cette tâche, et comment saurions-nous gré à l'auteur « de les avoir

osé affronter? » Elles sont inhérentes au problème, de quelque manière qu'on entreprenne de le résoudre.

Quelle est l'origne de la conception de ce rapport? Quelles sont l'origine et la nature du principe universel de causalité? Quelles sont la nature intime de la causalité efficiente et ses relations avec les autres sortes de causalité? Voilà, d'après les termes mêmes de M. F., les trois questions qui se présentent et, par suite, les divisions de son livre. Il a raison de dire qu'elles l'obligeront « à soulever les plus redoutables problèmes ». Comment les a-t-il traitées?

Au défaut d'une théorie personnelle, M. F. devait choisir parmi les théories qui ont été successivement proposées, et il n'avait que l'embarras du choix. On sait, en effet, combien de controverses, surtout depuis David Hume, le concept et le principe de causalité ont suscitées parmi les philosophes! Et encore aujourd'hui c'est entre eux un sujet de débat que l'ordre à suivre : faut-il étudier le principe de causalité d'abord et l'idée de causalité ensuite, ou, inversement, de l'idée passer au principe? Mais la réponse suppose déjà la solution de cette question : l'idée de causalité est-elle d'origine empirique? N'est-elle pas plutôt dérivée d'un principe rationnel? Et c'est, au fond, tout le problème de la causalité. Suivant que l'on admet l'une ou l'autre hypothèse, on cherchera à passer de la notion au principe, ou l'on déduira le concept de la loi. Or on sait déjà, par l'énumération des chapitres de son livre, que M. F. étudie d'abord l'idée de causalité. Il lui reconnaît donc une origine empirique. Il a cru découvrir, après David Hume et Maine de Biran, une expérience où se dévoile le rapport de causalité. A-t-il fait, entre les doctrines qui s'offraient à lui, le meilleur choix?

En réalité, c'est D. Hume qu'il a pris pour guide. Peu importe — nous en parlerons plus loin — les arguments qu'il emprunte, chemin faisant, et pour se convaincre qu'il est dans la bonne voie, à Maine de Biran, ou ceux que sa propre réflexion lui suggère; il marche sur les pas du philosophe écossais. Mais on n'accepte pas impunément de se laisser conduire par cet enfant terrible de l'empirisme. Il faut ou répudier, dès le début, sa direction ou la suivre jusqu'au bout. Il n'est pas de ceux à qui l'on peut fausser compagnie en route, ou l'on n'évite contre toute logique les concessions sceptiques auxquelles il aboutit rigoureusement que pour tomber dans un roman dogmatique. M. F. a préféré le roman.

Personne mieux que D. Hume n'a montré l'impossibilité où nous sommes de tirer la notion de causalité de l'expérience extérieure. Tout le monde connaît cette analyse magistrale qui a fait entrer dans la pensée philosophique, où de telles vérités sont rares, une proposition définitivement admise et reconnue. Mais comme il ne concevait pas que nos idées fussent capables d'une autre origine qu'une origine empirique, on sait comment il a cherché, par des explications ingénieuses, un peu obscures cependant — M. F. est bien forcé d'en

convenir, — dans l'expérience intérieure la source de notre idée de connexion entre des phénomènes donnés comme simplement successifs. Mais faut-il même dire l'expérience intérieure? Pour parler plus exactement, une liaison des choses et des phénomènes ne peut être, selon lui, ni certaine *a priori*, ni connue par l'expérience directe, que celle-ci soit interne ou externe. Tout ce que nous connaissons immédiatement, ce n'est jamais qu'une rencontre constante de certains faits. Mais l'association de nos idées, l'habitude de se représenter toujours ces faits ensemble, nous porte à croire à une liaison de ces faits et à compter qu'ils se présenteront encore ensemble à l'avenir. Hume convient que cette croyance n'est qu'un fait subjectif, sans aucune valeur objective. Mais alors est mise en question la valeur du principe de causalité et de toute induction en même temps. Comme Stuart Mill en effet le dit très bien quelque part : si la croyance n'est qu'une association inséparable, c'est affaire d'habitude, d'accident, ce n'est pas une raison. Cependant Stuart Mill, malgré cet aveu, et, à plus forte raison, les autres empiriques n'en ont pas moins, sans s'inquiéter de la contradiction, continué à soutenir d'une part l'origine empirique de la notion de causalité et, de l'autre, l'évidence du principe de causalité, bien différents en cela de D. Hume. Empirique déterminé, celui-ci eut du moins le courage de ses opinions et, allant jusqu'au bout de sa pensée, il fit, en montrant simplement les conséquences rigoureuses de cette doctrine, la critique la plus radicale de l'empirisme. Il vit très bien, ici, que l'induction, si elle n'a pas d'autre fondement que l'habitude de notre pensée, ne peut pas avoir non plus d'autre valeur que celle d'une habitude du sujet et ne s'étend évidemment pas hors de lui. Mais, à l'égard de ses disciples, il a prêché dans le désert. Aucun d'eux ne l'a suivi, aucun n'a imité sa sincérité et sa rigueur.

M. F. répondrait peut-être qu'il n'a cité D. Hume que comme une autorité ancienne et respectable, utile surtout pour écarter l'opinion de ceux qui seraient encore tentés de chercher dans les données sensibles l'origine de l'idée de causalité, qu'il ne lui a pris enfin que ce qu'il pouvait lui emprunter sans inconvénient. Il aurait d'ailleurs trouvé dans les analyses de Maine de Biran et surtout dans ses expériences personnelles, en cela bien différent de Hume, la preuve que nous découvrons en nous la causalité. Voyons cette démonstration. C'est, en somme, une question de fait : avons-nous conscience d'être jamais la cause d'aucun phénomène, de produire aucun changement? J'entends une conscience immédiate, c'est-à-dire une pure et simple constatation empirique sans mélange d'aucun élément *a priori*.

Maine de Biran et M. F. le croient. Inutile de dire qu'ils ne le croient cependant pas à la façon du vulgaire. La causalité n'est pas l'objet d'une expérience continuelle. Elle ne se manifeste, et c'est déjà un fait à remarquer, que dans des cas spéciaux. Si en nous promenant, par exemple, l'idée nous vient de prendre telle ou telle

direction, les mouvements convenables suivent immédiatement une résolution qui n'a été précédée elle-même d'aucune délibération, qui s'est produite spontanément. Ce n'est pas là, d'après ces deux philosophes, que nous faisons l'expérience de la causalité; et si nous établissons cependant une liaison causale entre les phénomènes qui se sont ainsi succédé, c'est parce que nous avons eu, dans d'autres cas, l'occasion de prendre sur le fait, en nous-mêmes, ce genre de relation. Pour cela, il faut qu'il y ait résistance, d'une part, et, de l'autre, effort. M. F. sent très bien de lui-même combien la doctrine de M. de Biran est encore grossière quand elle se borne à la considération de l'effort musculaire. Il n'a cependant pas le courage de la condamner. Il semble croire que même ce genre d'effort est un sentiment *sui generis* dans lequel nous sentons immédiatement l'activité du moi. « Les deux termes de cette activité, dit-il, la volonté et le mouvement musculaire, nous sont donnés simultanément par la conscience dans cette expérience privilégiée. » Mais il n'insiste pas, il se hâte de rappeler que M. de Biran a reconnu l'existence « d'efforts internes ». L'attention lui paraît un effort spécifiquement semblable aux autres sans doute, mais « d'un degré supérieur », et il souscrit à la définition de M. de Biran : « une volonté particulière et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant pour ainsi dire de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir. » Il ne prendra à son tour ses exemples que de ces efforts internes, « d'un degré supérieur ».

Nous touchons ici au cœur même de la doctrine exposée dans ce petit volume. Tout le reste en dépend, je veux dire la nécessité de passer, que la logique le permette ou non, du particulier au général, de la constatation prétendue possible d'une causalité empirique à l'affirmation du principe universel de causalité. Il faut donc étudier de très près comment M. F. essaie d'établir que le concept de causalité a une origine expérimentale.

Il institue et il analyse d'une manière intéressante cinq expériences dans lesquelles il lui semble que la causalité se manifeste d'elle-même. Dans les quatre premières il trouve des éléments semblables. Qu'il s'agisse en effet de favoriser l'apparition d'une sensation attendue, ou de se rappeler un nom oublié, ou de résoudre un problème, ou de prendre une résolution, on distingue, dit-il : 1° la conscience d'un état donné comme passé; 2° la conception d'un événement futur; 3° l'effort qui détermine la réalisation de la conception; 4° la réalisation de l'idée préconçue, le fait, l'état nouveau. Toujours un état donné dans lequel surgit la conception d'un état nouveau; un état de tension existe alors dans l'être jusqu'à ce que se réalise la conception de ce nouvel état. « Ainsi se relie le nouveau à l'ancien par l'intermédiaire de l'effort; les états passés attribués au moi sont posés comme contenant la cause; le fait nouveau réalisé est l'effet; la causalité ou le rapport entre la cause et l'effet doit donc se trouver

dans l'entre-deux. Or cet entre-deux n'est autre chose que l'effort où d'ailleurs nous sentons une détermination véritable. »

Le cinquième cas, bien que différent des quatre premiers, confirme cependant cette analyse. Il s'agit d'une sensation nouvelle qui ne s'incorpore pas à la pensée sans lutte contre les images anciennes. « Ici le rapport de causalité, l'effort, se trouve entre l'apparition de la sensation dans le champ de la conscience et l'incorporation de cette sensation. La force de la sensation, l'impérieuse autorité avec laquelle elle exige son admission dans la conscience, et enfin son succès définitif lui font aisément attribuer le rôle de cause, mais la véritable causalité est ici encore dans l'effort, dans l'esprit qui réagit d'abord contre la sensation nouvelle et finit par l'accepter. Malgré les apparences, ce dernier cas est donc identique aux précédents... Ici encore l'effort relie l'ancien au nouveau, le passé au futur et fait leur continuité. »

Grâce à ces expériences, M. F. croit donc saisir dans l'effort, par l'observation intérieure, la causalité même, la causalité efficiente, dont l'essence est de faire coïncider en un point, selon ses propres expressions, « la subsistance durable de nos états antérieurs et l'apparition dans la conscience d'un phénomène nouveau, de manière à ce que non seulement l'ancien précède nécessairement le nouveau, mais encore le détermine et le produise ». N'est-ce pas une illusion, et la causalité n'est-elle pas, en ce qu'elle a d'essentiel et de général, une relation que le sens intime, pas plus que les sens, ne peut nous révéler?

Si l'on veut bien y réfléchir, on conviendra que l'effort, même l'effort « d'un degré supérieur », n'est pas un état de l'esprit, mais bien un état de l'organisme. Cet état de l'organisme est, sans doute, accompagné d'un sentiment qui en est la réaction sur nous; mais il ne faut pas, bien qu'ils se présentent le plus souvent ensemble, confondre ces deux phénomènes. C'est, cependant, ce que l'on fait presque toujours : on prend le sentiment de l'effort pour l'effort lui-même et l'on s'imagine qu'il manifeste immédiatement une force. Par une autre confusion fort à la mode aujourd'hui, on établit une liaison entre l'idée et l'effort. D'après M. F., et comme on l'a pu voir par l'analyse de ses expériences, la conception, la représentation du nouveau appelle l'effort à l'existence. Pour lui, toute représentation n'est séparée de l'effort que par abstraction seulement. Toute conception enveloppe en elle une tendance à sa réalisation, « une force propre qui est nôtre et forme la partie essentielle de l'effort ». S'il n'y a pas d'idée pure, si aucune idée n'existe sans force, ni sans doute aucune force sans idée, nous voilà sur le chemin de la conclusion de notre auteur : c'est la pensée, immobile en sa pure essence, qui est la cause véritable, « *causa movendo non movetur* », etc., et toutes les considérations transcendantes qu'on peut déjà se figurer. Mais la réalité est, je crois, toute différente. D'une part, et pour des raisons

bien connues, qu'il est inutile, par conséquent, de rappeler, nous n'avons pas de force propre; il ne faut pas parler d'une force qui serait nôtre. Et d'autre part, cette idée même de force a un sens, aussi bien en nous qu'en dehors, en tant seulement qu'elle répond à une liaison des phénomènes dont l'expérience ne nous révèle jamais que les coexistences ou les successions. La tâche de la philosophie est d'abord d'observer et de démêler, au lieu de les confondre, ces phénomènes, et particulièrement en nous, de bien séparer les idées, qui nous constituent comme sujet, des sentimente et des tendances qui appartiennent en nous à l'objet. Tout ce que nous pouvons faire ensuite, et pour nous-mêmes comme pour le monde extérieur proprement dit, c'est conclure des faits, de l'ordre dans lequel ils se présentent ensemble ou se succèdent, leur liaison, et, par suite, la causalité. Mais conclure, ce n'est pas percevoir, c'est raisonner; c'est tirer d'un principe, à l'occasion d'une expérience, une conclusion; c'est substituer à l'énoncé d'une relation purement empirique une loi logique, qui seule garantit la nécessité de cette relation.

Il y a cependant un fait, un seul fait au monde qui permet de prévoir *a priori* un changement, qui implique la nécessité d'un changement. M. F. semble l'avoir entrevu et par là peut-être s'expliquerait, sans qu'il en ait eu clairement conscience, sa prétention de saisir dans l'expérience intérieure la causalité. Le fait, ou plutôt l'espèce de fait dont je veux parler, c'est la douleur à tous ses degrés. La douleur, le déplaisir, sous toutes leurs formes, sont en effet des états que l'on pourrait définir en disant qu'ils ont une tendance naturelle à se détruire, à se changer en des états contraires, et c'est par eux que s'expliquent, en fait, toutes les inclinations qui sont comme les moteurs de notre activité. Comprend-on bien comment fonctionne en nous cette sorte de mécanisme, on ne risque plus de se tromper sur les relations de faits aussi différents dans leur essence que les sentiments et les idées. A ne la considérer qu'en elle-même, en effet, la tendance d'un de nos états à se détruire ne peut amener immédiatement qu'un pur changement intérieur, le passage de cet état à un autre. En d'autres termes, notre tendance au changement, dans la douleur ou le simple malaise, n'a aucun rapport direct avec des choses ou des causes extérieures. Cette douleur ou ce malaise peuvent venir, il est vrai, à la suite de phénomènes extérieurs; mais la tendance au changement, précisément parce qu'elle est le propre de ces états, n'a elle-même aucune cause extérieure, ni, par conséquent, aucun rapport avec le monde hors de nous, aucune direction, en particulier, qui la porte de préférence vers tel ou tel objet de ce monde. Mais si le sujet a quelque *idée* des causes extérieures et des sentiments, il doit chercher à agir sur elles; car il comprend que le changement désiré de ses états intérieurs est possible seulement s'il agit sur ces causes. Il en résulte que les causes étrangères ne peuvent mouvoir un être sentant et pensant que par l'entremise de ses idées,

et que la causalité de cet être a également les idées pour intermédiaire, des *motifs* seuls rendant possible une *action vers un but*. Sans doute l'influence des phénomènes du dehors sur nos sentiments, sur nos états intérieurs, s'exerce sans l'entremise d'aucune idée, et le sujet, dans le cas où cette influence amène quelque déplaisir, est porté à modifier sa manière d'être; mais la direction de son activité est consécutive à l'idée qu'il se fait des causes extérieures et non à ces causes elles-mêmes, et la preuve en est dans les erreurs de conduite qui résultent de nos idées fausses et qui, au lieu du bien cherché, amènent quelquefois une aggravation du mal.

Il n'est donc pas juste, si cette analyse est exacte, d'attribuer aux idées, qui servent seulement à diriger l'activité, une force quelconque, et il ne serait pas plus juste de parler de la force de la douleur, de la force avec laquelle, quand nous souffrons, nous tendons à changer d'état, si l'on voulait désigner par cette expression une puissance qui fût proprement nôtre. La vérité est qu'il n'y a là que des phénomènes et des relations entre eux : mais entre le phénomène de la douleur et celui d'un état contraire la relation est nécessaire, parce que la douleur, à tous ses degrés, implique la tendance à se détruire. L'effort, où M. F. croit saisir la causalité, n'est qu'une conséquence lui-même, d'une douleur, d'un mal, d'une privation quelconque; la direction de l'effort dépend des idées que nous nous faisons des antécédents de ce mal, et l'intensité en est proportionnée d'une part à l'intensité du mal, de l'autre, à la résistance qu'il rencontre, c'est-à-dire à la difficulté pour l'état pénible de se transformer. Nous pourrions reprendre l'un après l'autre les exemples donnés par M. F., et montrer sans peine que, même dans ces cas d'efforts « d'un degré supérieur », les choses se passent bien comme nous venons de le dire. Excepté le cas de cette liaison entre une douleur et son contraire, que celui-ci soit ou non réalisé, nous ne trouvons en nous, comme hors de nous, que de simples relations purement empiriques de phénomènes. Mais nous expérimentons en nous des idées dont le monde extérieur ne présente aucune trace. C'est sans doute en elles, c'est-à-dire dans le sujet, que liaisons et relations, par cela seul qu'elles sont connues, s'établissent en un sens, sans que nous puissions cependant, à la façon de M. F., leur en attribuer la production. Si maintenant nous croyons à des liaisons véritables de phénomènes, en nous et hors de nous, c'est-à-dire à des relations nécessaires de phénomènes, à la production, en d'autres termes, de certains changements par d'autres changements, là où l'expérience ne nous montre que des successions, cette croyance ne peut être justifiée que par un principe.

Sur l'origine de ce principe, que toutes les écoles reconnaissent, les théories diffèrent naturellement suivant le parti que l'on a adopté touchant l'origine de la notion même de causalité. Pour les empiriques, le principe de causalité n'est qu'une généralisation des données

de l'expérience. M. F. n'a pas de peine à montrer combien cette généralisation diffère d'un principe et à quelles conséquences sceptiques elle conduit si l'on raisonne avec rigueur. Il critique avec non moins de vérité, mais avec les ménagements que lui impose l'autorité d'un si grand philosophe, la doctrine de Kant. Peut-être cependant ne fait-il pas assez ressortir ce qu'il y a d'hypothétique dans cette théorie, aussi fameuse que celle de Hume, d'après laquelle une catégorie *a priori* de la causalité — comme si la notion de quelque chose d'où sort autre chose était possible *a priori*! — liée non par un rapport logique, mais simplement par le mécanisme de la pensée, au schème de la succession du divers, en tant qu'elle est soumise à une règle, et dans un sujet qui ne peut encore rien savoir des successions, rend l'expérience possible et la réalise. Ce n'est pas ici le lieu de discuter l'analyse donnée par Kant sous le titre de « Seconde analogie de l'expérience », où ce penseur en vient à soutenir que la nécessité générale de soumettre les changements à des causes, détermine dans les cas particuliers ce que doivent être et la cause et l'effet, ce qui doit précéder et ce qui doit suivre, comme le coup la mort, ou la mort le coup, etc. Mais on doit savoir gré à M. F. d'avoir reculé devant ces conséquences extrêmes d'un certain idéalisme.

La doctrine qu'il adopte n'est pas, il est vrai, beaucoup plus satisfaisante, à mon avis, et ne diffère pas autant qu'il le croit de celle des empiriques. Le principe de causalité, d'après M. F., est « formé dès notre première expérience », et il ajoute : « Comment cela est-il possible? Par une sorte d'induction, sans doute, mais par une induction qu'on pourrait appeler immédiate. L'esprit, d'après Aristote, peut dégager l'universel qui est contenu dans un être ou dans une relation. C'est ainsi que l'acte de la pensée étant posé, la relation causale, qui existe entre le moi et sa pensée, étant constatée comme nous l'avons vu plus haut, l'esprit voit dans cette relation, non un accident, mais la loi même d'existence de la pensée. » Sans revenir sur la valeur de l'expérience qui est l'occasion et le point d'appui de cette « induction immédiate », et en admettant, comme nous l'avons expliqué, que la conscience nous découvre une liaison *a priori*, de quel droit pourrions-nous transformer en une loi générale une relation particulière? L'autorité d'Aristote ne suffirait pas, il me semble, à nous l'assurer, et si les inductions scientifiques n'ont pas d'autre fondement que cette prétendue faculté de saisir l'universel dans l'individu, non seulement elles seront compromises, mais rien, d'autre part, ne s'oppose plus à ce que, sur de simples analogies, on ne construise les théories métaphysiques les plus arbitraires. M. F. n'y a pas manqué.

De cette universalité restreinte, il le reconnaît, au domaine de la pensée, il passe d'abord à la causalité réellement universelle, de cette affirmation : toute pensée suppose un acte pensant, à celle-ci : tout ce qui commence d'exister a une cause. « Toujours par le même

procédé, la pensée formée est une chose nouvelle qui commence et ne nous paraît pas pouvoir exister sans un antécédent... Que maintenant ce qui commence d'exister soit la pensée même ou toute autre chose, peu importe, du moment que c'est une chose qui commence d'exister, elle rentre sous la loi commune à tous les commencements d'existence. » Eh! sans doute, dirais-je, elle rentre sous la loi commune, comme tous les changements sans exception! Mais cette loi vous ne pouvez pas plus la justifier avec votre expérience intérieure et « l'induction immédiate » d'Aristote que les empiriques avec l'expérience toute seule. Encore ces derniers s'efforcent-ils d'en rendre compte soit par l'accumulation des expériences portées à un total déjà passablement respectable, soit par des associations indissolubles, tandis qu'avec la doctrine de l'induction immédiate ou de l'intuition, elle semble vraiment tomber du ciel. Votre procédé est en vérité trop commode.

Et cette loi une fois découverte par ce procédé, on la fait servir à autoriser les conclusions les plus familières, sans doute, à l'esprit humain, mais en réalité les plus contestables. C'est elle qui nous garantit, dit-on, l'existence d'un monde des corps, comme si le principe de causalité pouvait nous permettre d'affirmer autre chose qu'une liaison des changements et nous donner la moindre notion sur l'existence d'une substance quelconque. C'est elle enfin qui nous fait croire à l'action originelle de Dieu dans la création, à son action permanente sur le monde, comme si un monde de changements pouvait être l'effet d'une perfection immuable, et même avoir avec elle, en dehors de ce que les sujets peuvent en concevoir, aucun rapport. De l'erreur commise sur l'origine du principe dérivent naturellement toutes les fausses applications qu'on en fait, et tandis qu'une théorie plus exacte en limiterait la portée, on se laisse aller à l'étendre bien au delà de son domaine, qui est la seule région des changements.

Quelle est cette théorie, je n'ai pas à le développer ici. Il faudrait montrer que les principes d'identité et de contradiction (qui n'en font qu'un) sont les seuls principes vraiment premiers et ne soutiennent pas avec celui de causalité le rapport que suppose M. F. Sans doute, ils n'ont, comme il le dit fort bien, aucune vertu productive par eux-mêmes. Mais si, à les considérer en eux-mêmes, « les principes d'identité et de contradiction ne sont que des principes statiques qui maintiennent intact le domaine de la pensée, mais ne l'étendent nullement », il est peu exact d'ajouter : « pour que la pensée progresse et s'étende, elle a besoin d'un autre principe qui commande son discours et la pousse à dépasser les données. Ce principe dynamique est le principe de causalité. » Car c'est méconnaître que le principe de causalité est dérivé du principe premier par excellence, le principe d'identité, et c'est seulement, en fait, par cette déduction que se fonde notre croyance aux causes et aux lois. Si, en effet, c'est la règle de notre pensée que cela seul soit conçu comme existant vraiment, d'une

manière absolue et sans condition, qui est parfaitement identique avec soi-même et par conséquent ne contient aucune combinaison de qualités ou d'éléments divers, aucune succession d'états, — tant il s'en faut que nous accordions à M. F. cette singulière assertion : « la raison ne nous permet pas de concevoir directement un être absolument simple, absolument un, sans aucun mélange de qualités », — le fait seul de connaître des changements par l'expérience, en nous comme au dehors, conduit à affirmer que le changement d'une manière générale, et comme tel, n'a rien d'absolu, et partant d'inconditionné, qu'il exige au contraire une condition ou une cause. Et cette cause ne peut être qu'un autre changement, causé lui-même par un changement antérieur, et ainsi de suite, dans un enchainement rigoureux de causes et d'effets, sans que nous puissions jamais a rriver, sous peine de contradiction, à une cause première. Le principe de causalité serait ainsi la conclusion d'un syllogisme dont le principe d'identité formerait la majeure, dont la mineure serait fournie par l'expérience, et dont la conclusion serait cependant *a priori*, de par la qualité de la majeure.

Insuffisante, selon toute apparence, pour faire apprécier la théorie ainsi résumée, cette esquisse fera du moins comprendre avec quelle déception nous avons retrouvé dans le livre de M. F. une doctrine qui prête plus aux développements poétiques et même un peu mystiques, qu'elle n'est rigoureusement démontrée. Son idéalisme optimiste est sans doute de nature à séduire beaucoup de lecteurs. On aime à imaginer, pour résoudre l'énigme du monde, un être pensant qui cause par sa pensée, par « un acte immuable dans sa pureté », sans songer que l'immuable est incompatible avec le changement; on se persuade volontiers que la nature et les êtres pensants sont les effets de cette pensée suprême et que, « comme l'effet retient la forme dont le modèle était contenu dans la pensée de la cause, notre pensée a dû garder une ressemblance de sa céleste origine et les autres choses semblablement ». On se croit alors autorisé à juger de Dieu par soi-même, et si l'on admet que « nous causons par la pensée », « c'est aussi par la pensée que Dieu a causé et rien n'a été fait en dehors de la pensée ». De là à identifier la cause efficiente et la cause finale, la pente est facile, et l'on conclut à la conciliation de la métaphysique et de la science.

Au fond c'est conclure à l'anthropomorphisme et, quelque forme élevée que cette doctrine puisse revêtir, quelque satisfaction qu'elle semble donner aux penchants de notre nature, elle n'en aboutit pas moins à des contradictions dont on devrait bien laisser à la scolastique seule le soin de s'accommoder. Quant aux tendances de notre nature et aux croyances qu'elles favorisent, la philosophie a pour tâche de les expliquer et non pas nécessairement de les justifier.

A. PENJON.

Gaston Milhaud. Leçons sur les origines de la science grecque. Paris, Alcan, 1893, 308 p., in-8.

M. Milhaud a réuni en un volume une série de conférences faites par lui aux étudiants des Facultés de Montpellier et dont le sujet embrasse le développement de la pensée scientifique et philosophique avant le siècle de Platon. Ces conférences, très nourries de faits sous une forme aisée et adaptée aux goûts du grand public, n'ont pas la prétention de renouveler les conceptions historiques admises par les érudits; mais elles ont pour but de les répandre et on ne peut que souhaiter à l'ouvrage de M. Milhaud le succès qu'il mérite par sa clarté, son exactitude et la largeur des aperçus qu'il ouvre.

La première leçon, sur l'explication scientifique, destinée à servir d'introduction, présente sous une forme nouvelle des idées justes, malheureusement moins courantes chez les philosophes que chez les savants de profession, mais sur lesquelles je ne crois pas devoir insister aujourd'hui, ayant hâte d'aborder le cœur même du sujet.

La deuxième leçon — introduction historique — donne un aperçu de l'état de l'Ionie au VIe siècle avant notre ère et expose ce que l'on sait de la chronologie des anciens physiologues, en insistant sur l'incertitude des données qui nous sont parvenues et sur l'insuffisance des moyens de contrôle dont nous disposons pour critiquer ces données. M. Milhaud, qui m'a au reste fait l'honneur de me dédier son livre, a largement puisé pour cette leçon, comme pour plusieurs des suivantes, dans mon ouvrage : *Pour l'histoire de la science hellène* (Paris, Alcan, 1887), où j'ai réuni les articles que j'ai publiés ici même sur les premiers philosophes grecs. Il a bien voulu accueillir également quelques courtes notes que je lui ai communiquées pour indiquer certaines modifications survenues depuis six ans dans mes opinions, et l'on me permettra de signaler notamment ici, sur la question de chronologie, qu'à la suite des dernières découvertes des assyriologues, la date de l'éclipse de Thalès me paraît maintenant devoir être, de préférence, fixée à 585 av. J.-C.

Dans la troisième leçon, M. Milhaud expose quelle part on doit attribuer à l'Orient et à l'Égypte dans la science grecque; il résume les opinions formulées à ce sujet et fait connaître ce que l'on sait de positif sur les connaissances de l'Orient et de l'Égypte en arithmétique et en géométrie. Les détails qu'il donne sur les systèmes anciens de numération écrite, sur les preuves de l'antiquité de la numération sexagésimale chez les Babyloniens, sur les procédés de calculs employés dans le papyrus égyptien de Rhind, etc., n'ont nullement besoin, pour être compris, de connaissances spéciales et permettent à tout esprit non prévenu de se faire une idée exacte de la pauvreté réelle de cette prétendue science antique, où l'on ne retrouve que de bien faibles germes de la merveilleuse floraison qui s'épanouit chez les Grecs.

Le même sujet continue dans la leçon suivante, sur les connais-

sances scientifiques dont témoignent les anciens monuments de la Chaldée et de l'Égypte, pour l'astronomie, la physique, la médecine, les spéculations sur l'univers. Après cette revue complète, M. Milhaud met en lumière, comme opposition, la conception de la science grecque, telle qu'elle apparaît dès Platon, et termine par cette conclusion, qu'on doit pleinement approuver :

« L'Orient a transmis aux Grecs un ensemble de connaissances pratiques, qui ont pu servir de base à leur science, mais celle-ci leur appartient bien véritablement. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle a pour unique but la recherche de la vérité, et pour seul mobile l'amour désintéressé de l'ordre éternel des choses. »

La cinquième leçon traite de la physique ionienne, indique les sources à consulter et expose les principaux problèmes soulevés par Thalès, Anaximandre, Anaximène; la sixième a pour objet le rôle philosophique des pythagoriciens et des éléates dans la science grecque, étudie le concept du nombre dans ces deux écoles et montre comment la seconde opéra la séparation du certain et du probable dans le domaine scientifique et comment elle postula le principe de la permanence de l'être.

Dans la septième leçon, M. Milhaud expose ce que l'on sait de la physique pythagoricienne et de l'éléate, et il parle des opinions des physiciens du ve siècle, Empédocle, Anaxagore, Démocrite. Il donne quelques détails sur les commencements de l'astronomie grecque et termine son volume, en traitant, dans la huitième leçon, de l'œuvre des premiers mathématiciens grecs en arithmétique et en géométrie.

Après ce que j'ai dit des emprunts avoués qu'a bien voulu me faire l'auteur pour la physique des anciens comme pour leurs opinions intéressant la philosophie, on ne s'attend point, de ma part, à des critiques sur les thèses développées par M. Milhaud; j'ai trop à le remercier de l'adhésion à peu près complète qu'il a donnée aux miennes et surtout du talent qu'il a déployé pour les condenser sous une forme qui lui est propre et qui, grâce à sa clarté et à sa précision, ne peut que les mieux faire valoir.

Mais je demanderai la permission de revenir sur une de ces thèses parce qu'elle a été contestée par M. Brochard dans un récent article[1], écrit précisément à propos d'une étude spéciale de M. Milhaud concernant l'interprétation des célèbres arguments de Zénon. J'ai soutenu que l'Éléate n'avait nullement prétendu nier le fait du mouvement, qu'il avait voulu seulement prouver que ce fait était inexplicable avec la conception de la pluralité, telle qu'elle était courante de son temps. M. Brochard m'oppose que cette opinion est contraire à celle de toute l'antiquité; il est bien certain que, dès le temps d'Aristote, il y avait des sophistes qui niaient le mouvement et qui

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1893 : *Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée.*

employaient à cet effet les arguments de Zénon [1]; mais la question est de savoir quel a été le but primitif de ces arguments, comment Zénon a été amené à les combiner. Sur ce point, toute l'antiquité se réduit, de fait, à Aristote, lequel ne nous renseigne nullement.

J'ai tenté une explication qui peut sans doute être critiquée, mais qui, en tout cas, se tient d'un bout à l'autre et qui, autant que je sache, est la seule à rendre également compte des *quatre* arguments. D'après M. Brochard, c'est surtout le point de départ qui est vicieux, car la négation du mouvement en général aurait déjà été impliquée dans les thèses de Parménide, et le but de Zénon aurait simplement été de défendre une conséquence immédiate de la doctrine de son maître.

Mon contradicteur aurait aisément pu multiplier les textes qu'il met en avant à cet égard; à ceux de Platon, il aurait pu en ajouter d'autres d'Aristote, d'apparence encore plus décisifs. Mais pour répéter un mot de Taine, les textes sont des soldats; et, dans le cas actuel, je n'aurais aucune peine à les aligner et à les diriger dans mon sens. N'avons-nous pas assez de vers de Parménide lui-même pour pouvoir juger de ce qu'il a dit et de ce qu'il n'a pas dit?

Il a affirmé l'immobilité de l'Être (c'est-à-dire de l'Univers) dans son ensemble, ce que j'ai traduit sous une forme peut-être incomplète, mais adéquate au but que je me proposais, en disant que ce qu'il niait, c'était la révolution diurne. Aucun texte de Parménide ne nous permet au contraire de soutenir qu'il niait « le mouvement ou plutôt le changement sous toutes ses formes, aussi bien qualitatives que quantitatives ».

Le vieil Éléate n'en est pas encore au stade éristique; il pense et il parle sérieusement; il peut distinguer entre le devenir et l'Être, il peut croire que le devenir n'est qu'une illusion, qu'il ne touche pas l'Être, mais pour cela il ne commet pas l'absurdité de le nier; cela ne l'aurait avancé à rien, car le fait supposé illusoire n'en existe pas moins et la possibilité de l'illusion reste toujours à expliquer.

L'école d'Héraclite ne reconnaissait que le devenir. Parménide a affirmé la permanence; il suffisait qu'il l'affirmât sous une face pour que Platon s'attachât, comme il l'a fait, à mettre en lumière l'opposition des deux écoles. Mais on ne trouvera pas pour cela, dans Platon, un témoignage véritable contre la thèse que je soutiens.

Il est clair cependant que le disciple de Socrate a singulièrement dépassé déjà le point de vue auquel s'était arrêté Parménide; celui-ci n'avait pas cherché d'explication du devenir, Platon veut en donner une.

1. Quels étaient ces sophistes, valaient-ils la peine d'être pris au sérieux? nous n'en savons rien. Il ne faut pas penser à l'école de Mégare en général, puisqu'Aristote (*Mét.*, VIII, 3) réfute une des thèses de cette école (que la puissance n'existe qu'en même temps que l'acte) en remarquant qu'elle conduit à nier le mouvement. Donc les Mégariques ne le niaient pas absolument parlant.

De la thèse éléatique, — l'Un-Tout est immuable, — du moment où elle s'applique au concret, découle immédiatement la conséquence que la pluralité des formes (πολλὰ τὰ εἴδη) est essentiellement variable, appartient au domaine de la γένεσις, échappe à la science. Pour que celle-ci soit possible, il faut au contraire concevoir les εἴδη comme immuables, les réunir sous une Unité suprême abstraite et transcendante, qui recevra les attributs de l'Être des Eléates, tandis que, comme fondement du monde concret, sera introduit un élément de variabilité qualifié de non-être. Voilà le platonisme; voilà l'ordre de conceptions qui explique l'attitude du maître vis-à-vis de son précurseur. Il n'ira pas, au moins quand il parle historiquement, en faire un idéaliste, ce que Parménide n'était point; mais il orientera la doctrine de ce dernier vers l'idéalisme, parce qu'il en a besoin pour la sienne propre.

Quant à Aristote, il y a une singulière distance entre le Parménide dont il parle dans l'exposé historique du premier livre de la *Métaphysique* et celui qu'il réfute au début de la *Physique*. Mais ce dernier n'est nullement un Eléate, c'est tout au plus un Mégarique; c'est au reste l'habitude du Stagirite dans sa *Physique* et dans nombre d'ouvrages subséquents; quand il dit Socrate, il désigne les dialogues de Platon; quand il dit Platon, il entend les διαιρέσεις ou les ἄγραφα δόγματα, c'est-à-dire des ouvrages dans lesquels des disciples de Platon avaient attribué au maître des opinions qu'il n'avait probablement pas plus énoncées que Socrate n'avait tenu les discours de la *République*; les élèves d'Aristote, pour lesquels il écrivait et qui avaient ces ouvrages à leur disposition, n'avaient pas à s'y tromper; de même, s'il leur disait Parménide ou Zénon, il n'avait pas besoin de spécifier s'il entendait parler des écrits des anciens Éléates ou des arguments qui couraient sous leur nom dans les écoles.

Un dernier mot sur les thèses de Zénon. M. Brochard, tout en reconnaissant comme ingénieuse mon interprétation, — à savoir que les arguments contre la pluralité et le mouvement seraient particulièrement dirigés contre la théorie pythagoricienne selon laquelle les corps ne sont que des sommes de points, — déclare qu'il n'y a là qu'une conjecture et qu'elle aurait besoin d'être appuyée sur des textes. Je dois reconnaître que je ne puis nullement prouver que les adversaires auxquels s'adressait Zénon fussent précisément les pythagoriciens; car, si j'ai montré qu'ils ont formulé expressément la théorie en question, elle représentait certainement l'opinion courante du temps. Mais ce que je crois avoir suffisamment établi, c'est que les arguments de Zénon sont dirigés contre cette opinion, quels qu'en aient été les défenseurs, car c'est seulement dans cette hypothèse que ces arguments me paraissent cohérents et valables. Et pour s'en rendre compte, il n'y a pas à consulter d'autres textes que ceux des arguments eux-mêmes. Pris au point de vue physique, ils sont très sérieux et ils ont amené une véritable révolution dans la conception du point mathématique; considérés au point de vue métaphysique,

ils me semblent, en ce qui me concerne, absolument enfantins. J'accorde qu'alors la métaphysique était encore dans l'enfance; mais ce n'est pas cela qui prouve que Zénon en fit réellement.

PAUL TANNERY.

Sir **William Thomson** (lord Kelvin). — CONFÉRENCES SCIENTIFIQUES ET ALLOCUTIONS; traduites et annotées, sur la deuxième édition, par M. P. Lugol, avec des extraits de mémoires récents de sir W. Thomson et quelques notes par M. Brillouin. 1 vol in-8 de 379 pages. Gauthier-Villars et fils, éditeurs, 1893.

Les ouvrages qui traitent de la philosophie de la nature sont d'une pauvreté désespérante; on ne peut faire d'exception que pour le livre publié par M. Stallo, en 1891 [1]; là seulement se trouve une discussion approfondie des théories et des méthodes de la science moderne, faite par un vrai penseur, presque toujours fort bien informé. Le volume de lord Kelvin n'a aucune prétention philosophique; c'est un recueil de conférences admirablement présentées; je crois qu'on trouverait difficilement ailleurs un exposé aussi complet et aussi clair des problèmes que soulève la constitution de la matière.

Les idées du célèbre professeur écossais paraissent à plus d'une personne trop ingénieuses et quelque peu paradoxales; je crains qu'elles ne choquent, parfois, certains préjugés simplistes fort répandus; il n'aurait pas été inutile d'initier les lecteurs aux principes que suit lord Kelvin dans ses investigations.

Dans un discours célèbre, prononcé au congrès de l'Association britannique à Montréal en 1884, l'auteur se demande ce qu'il faut répondre à cette *question insidieuse* : « Qu'entendez-vous par expliquer une propriété de la matière? » (page 151); il estime que la solution ne sera jamais atteinte dans sa totalité, parce qu'il faudrait qu'une explication complète d'une propriété fût, en même temps, explicative de toutes les propriétés; — mais « en face d'une tentative quelconque faite en vue de pénétrer au-dessous de la surface des choses », on doit se poser « cette question pratique [2] : est-il vraisemblable que cela soit *tout à fait futile?* »

Dans un mémoire, publié récemment dans une revue belge, je lis :

1. *La matière et la physique moderne*; 1 vol. in-8 de la Bibliothèque scientifique internationale.

2. Comme beaucoup de ses compatriotes, lord K. est hautement préoccupé du but pratique de la science : « la vie et l'âme de la science résident dans son application pratique », disait-il en 1883 (page 57). Il convient de rapprocher cette observation d'une profonde pensée de M. Renan : la *science vraie* est, aujourd'hui, indestructible, parce qu'elle est liée à l'industrie et à des « besoins supérieurs aux caprices des gens du monde » (*Hist. d'Israël*, tome III, page 180).

« expliquer, c'est trouver la cause »[1]; voilà qui ne nous avance pas du tout, car il faudrait dire ce qu'on appelle une cause en physique. En réalité, on appelle, dans le langage courant, explication un *système de coordination qui, prenant pour matière des éléments usuels, parvient à construire un ensemble ayant une analogie suffisante dans ses effets avec la chose donnée.* Les écoles diffèrent entre elles par deux points : le système de coordination, le type de construction.

Les mathématiciens ont une tendance naturelle à tout subordonner aux images verbales (écrites ou parlées) et ils tombent souvent dans le symbolisme pur. La séparation des constructions verbales et des représentations constitue une maladie de cerveau. M. Brillouin, dans une belle note sur *les dimensions des unités électriques*, se demande si l'on doit se contenter d'avoir traduit en équations une partie des lois des phénomènes électriques et borner là sa curiosité (page 298). Il se prononce pour la négative.

Nous demanderons donc que la science construise autre chose qu'une hiérarchie de signes; mais ici une nouvelle difficulté commence. Pour la grande masse des hommes le type de l'explication est très vulgaire : une cuisinière épluchant ses légumes pour le pot au feu; — les métaphysiciens ne dépassent point ce stade de la pensée; ils trouvent là une volonté intelligente, consciente du but et du moyen, et toutes les variétés possibles de causes.

M. Brillouin adopte une conception de lord K. : expliquer c'est construire un modèle mécanique (page 299). C'est là, en effet, le but de la science moderne; mais cette formule a encore besoin d'être précisée, parce que peu de personnes savent ce qu'est un modèle mécanique; je crois que peu de savants même avaient sur ce point des notions nettes avant lord K. Les anciens n'avaient aucune idée du problème, parce qu'ils ne savaient pas ce qu'est une machine.

Les découvertes de la science moderne ont commencé par l'astronomie et on a cherché à constituer la physique sous une forme rappelant la mécanique céleste; de là sont nées plusieurs manières de représenter les corps en les supposant formés soit d'atomes, soit de points, s'attirant et se repoussant en vertu de forces moléculaires *imaginées en dehors de toute expérience.* Lorsque les équations dynamiques ne concordent pas avec l'expérience, on met le tout sur le dos de résistances passives et on *invente des forces de frottement complaisantes.*

Tout le monde convient aujourd'hui que, si le frottement est un artifice parfois très utile pour le praticien, ce n'est pas un élément explicatif recevable (page 307). Quant aux points matériels, ce sont

1. Newton disait : « causas virium et sedes physicas non expendo »; Kepler avait cherché la cause des mouvements planétaires dans la chaleur du soleil (Stallo, *op. cit.*, page 126). La science moderne a été fondée par les physiciens qui ont cessé de chercher le *pourquoi* et se sont bornés à définir le *comment* (Cf. Cl. Bernard, *La Science expérimentale*, pages 55 et 172).

des êtres inintelligibles qui ne peuvent entrer dans une représentation mécanique : dans celle-ci *les éléments primitifs sont des corps.*

Lord K. emande qu'on abandonne les forces mystérieuses purement conventionnelles inventées par les géomètres; il voudrait ne garder que l'attraction newtonienne, qui seule *est connue par l'expérience* (page 6); il faut, dans ce système, supposer que la matière n'est pas homogène; mais l'hétérogénéité de la matière constitue la base de toute théorie sur la cohésion [1] (page 40).

Les corps réels se présentent avec tant de caractères d'hétérogénéité qu'on se demande parfois comment on pourrait espérer réaliser un de ces corps homogènes qu'imaginent les théoriciens. Dès que nous essayons de nous représenter quelque chose de régulier, ou d'à peu près régulier, nous imaginons un édifice cristallin (page 312), ou mieux encore nous imaginons une texture analogue à celle que réalisent les ingénieurs dans les ouvrages en fer (page 319). M. Brillouin montre que cette dernière conception ouvre des horizons nouveaux à la physique (page 325).

L'ancienne théorie supposait que la moindre partie de matière est identique à ce que nous voyons : mais si on part de la conception structurale, tout change; il n'est pas du tout évident qu'un assemblage de deux ou trois molécules donne les résultats que l'on constate sur de grands édifices; il y a des cas où l'on peut le démontrer; par conséquent « se demander si l'on peut diviser un morceau de verre indéfiniment sans lui faire perdre les propriétés du verre, c'est se poser une question très pratique » (page 98). C'est le problème de la *grandeur des atomes*, parfaitement défini : il y a sur cette question une conférence pleine d'aperçus ingénieux.

Mais nous n'avons pas encore examiné ce qu'il y a de profondément original dans la conception de lord K. Une machine est formée d'éléments [2], qui eux-mêmes sont des combinaisons assez complexes; toute étude sérieuse doit porter d'abord sur l'élément : l'ancienne physique abusait de l'atome et de la molécule; mais elle évitait d'en dire rien de précis; parfois elle en faisait un point, c'est-à-dire un *non-être* [3].

1. M. Brillouin se demande, dans une note, si on pourrait arriver ainsi à rendre compte des formes d'équilibre. Le problème posé mériterait d'être élargi; on doit se demander si le concept de force attractive est à sa place dans les questions d'*équilibre élastique* : je crois que non, mais je ne puis développer ici mes raisons.

2. Le lecteur désireux de comprendre, *par lui-même*, les problèmes de la mécanique moderne, devra se reporter à la *cinématique* de M. Reuleaux; cette œuvre magistrale a été traduite, il y a quelques années, par M. Debize (Savy, éditeur, 1877). Lire, sur le sujet abordé ici, le § 3 (Solution générale du problème des machines), le chapitre IV (Couples d'éléments non indépendants) et le chap. XI (Analyse des éléments constructifs des machines).

3. Le point est ce qu'il y a, d'ailleurs, de plus *simple* et par suite de plus beau et de plus vrai pour les métaphysiciens et les géomètres [qui sont, d'ordinaire, métaphysiciens et rétrogrades]. Les praticiens sont par profession progressistes; ils cherchent dans les machines la *précision* et l'*automatisme* et font fi de la *simplicité*.

La science moderne doit d'abord *construire la molécule comme mécanisme.* On trouve de très ingénieuses formations dans plusieurs parties du livre : l'une des plus curieuses est celle de la molécule matérielle dispersive, que l'on forme au moyen de sphères polies concentriques séparées par des ressorts (page 307) [1].

Toute la physique est fondée sur l'élasticité; l'élasticité peut être reçue dans les représentations mécaniques, car les ressorts sont des éléments de chaînes cinématiques; mais dans beaucoup de cas, elle intervient comme une propriété un peu mystérieuse, que les divagations des auteurs ont discréditée. Dans son discours de Montréal, lord K. dit que la théorie cinétique du gaz explique les phénomènes « en admettant l'existence d'une élasticité plus complexe et plus difficile à expliquer que celle du gaz, l'élasticité d'un solide » (page 151). Le physicien philosophe doit se demander si l'élasticité ne serait point représentable par des formes mécaniques. En 1881, lord K. avait émis l'opinion qu'on devrait l'expliquer par le mouvement (page 94); à Montréal, il a montré un quadrilatère articulé sur les branches duquel sont montés des volants; cet appareil fonctionne comme un peson à ressort (page 155).

Pour constituer un solide, il faut combiner les éléments de manière à former des tissus. Lord K. a varié beaucoup les dispositifs, et ainsi a montré les ressources incroyables que fournit sa conception (pages 157, 328, 348).

La théorie cinétique du gaz présente des difficultés particulièrement grandes : on sait comment lord K. a été amené à proposer les molécules-tourbillons [2] (page 161). Cette théorie n'a pas été, je crois, encore, bien saisie, parce que l'étude des mouvements des fluides est tout à fait dans l'enfance. Cependant on commence à sortir des conceptions malheureuses de l'école classique et à voir qu'il y a dans ces mouvements un élément spécial, le tourbillon réglé ou *vortex.*

Grâce à lord K., un pas énorme est accompli dans la science : on ne peut plus poser le problème insidieux de la constitution de la matière, dans les termes où les métaphysiciens le posent encore parfois; ce problème est absurde, car on oublie, précisément, d'énoncer ce qu'il y a d'essentiel, à savoir le type explicatif auquel on devra se référer. D'autre part, nous savons que par les procédés gyrostatiques on peut constituer des ensembles présentant des manifestations singulièrement semblables à celles que l'on trouve dans l'optique; nous avons donc une voie ouverte devant nous et une voie bien large et bien féconde : nous savons que les progrès à réaliser en physique mathématique dépendraient de la connaissance plus approfondie que nous aurions d'ensembles imités de ceux de lord K.

1. Cf. page 317 et les gyrostats liquides (page 350).

2. Je n'insiste pas sur ce point parce que la théorie n'est qu'indiquée dans ce volume. Les tourbillons de lord K. permettent d'obtenir une représentation critique des gaz *sans chocs*; c'est une solution qui semble irréprochable.

Ces conférences sont pleines de vues ingénieuses et profondes sur la science. Au début de son discours sur les unités électriques, l'auteur signale l'importance de la mesure, « premier pas essentiel dans la marche vers la connaissance d'un sujet quelconque... Si vous ne pouvez pas mesurer,... vos connaissances sont d'une pauvre espèce;... vous êtes à peine, dans vos pensées, avancés vers la science, quel que puisse être le sujet. » L'électricité présente un phénomène vraiment surprenant; des ouvriers savent mesurer des choses qu'il est très difficile de bien définir et ils en raisonnent parfaitement bien. L'emploi d'un système de mesures et d'une nomenclature permet de *se passer de toute recherche sur la nature même des choses*. Il est curieux qu'il existe plusieurs systèmes d'unités électriques; dans chacun d'eux les noms signifient des choses physiques tout à fait différentes. Dans une note excellente, M. Brillouin dit : « Les lois actuellement connues ne suffisent pas à déterminer la nature mécanique des quantités électriques et magnétiques » (page 304).

Lord K. insiste beaucoup sur l'importance de la nomenclature; nous sommes, dit-il, dans un fâcheux embarras quand les mots manquent (page 84); nous courons au « naufrage » quand les mots cessent d'avoir le sens précis qui correspond à la représentation (page 187).

Lorsqu'on parle de résistance, de force électromotrice, etc., on évoque tout un attirail théorique compliqué d'hypothèses; — quand on parle d'ohms ou de volts, on évoque seulement la représentation d'un appareil connu et d'une expérience facile. Peu de gens se soucient de connaître une bonne définition de la température; le thermomètre leur tient lieu de théorie. C'est la liaison du mot-signal avec la représentation de l'expérience numérique, qui fait la solidité du raisonnement en physique.

Je note en passant une judicieuse et fine critique de certaines tendances de la science algébrique : « Qu'aucun des étudiants de cet Institut, disait lord K. à l'hôtel de ville de Birmingham, ne se laisse détourner, un moment, du cours de ses études mathématiques par la pensée que les *grands mathématiciens* pénètrent dans un royaume pourvu de quatre dimensions, *où vous ne pouvez pas les suivre*. Acceptez ce que le professeur Cayley nous dit du pouvoir qu'ont les mathématiques d'idéaliser et de *condenser le sens commun*. »

Il ne faut pas se dissimuler que la représentation des choses soulève parfois de sérieuses difficultés et que ces difficultés exercent une influence considérable sur la pensée humaine. « Ce qui est mesurable n'est pas inconcevable », dit lord K. (page 96); mais il reconnait qu'il « peut être difficile de se représenter les nombres qui en expriment les dimensions » [1]. Pour arriver à faire concevoir ces choses, il faut opérer une véritable éducation de l'esprit; il faut introduire dans

1. « Certaines personnes prétendent ne pas pouvoir se représenter un million de millions », dit-il ailleurs (page 205).

notre cerveau des images nouvelles, au moyen desquelles nous penserons. Les Anglais sont passés maîtres dans cet art : la conférence sur la grandeur des atomes offre d'excellents exemples de ces procédés.

Les philosophes modernes ne sont point encore parvenus à bien fixer leurs idées sur le problème de la limitation du monde; leurs thèses se ressentent des notions populaires sur le très grand, l'immensité vague et l'inconcevable. Beaucoup d'auteurs paraissent croire à la limitation pour des raisons de ce genre (page 205). Lord K. se prononce dans un sens opposé : « Il est *impossible* de concevoir une limite à l'étendue de la matière dans l'Univers; la science, par conséquent, *conduit plutôt à admettre* un développement sans fin dans un espace sans bornes d'une action qui entraîne la transformation de l'énergie potentielle en mouvement sensible et par suite en chaleur, qu'à considérer l'Univers comme un mécanisme fini, fonctionnant à la manière d'un mouvement d'horlogerie et s'arrêtant pour toujours » (page 225).

Il faut observer qu'il y a là deux positions bien distinctes :

1° Une position négative, absolue; l'auteur nie l'évolution et la mort du monde;

2° Une position positive, mais *ultra-scientifique*, dont l'objet est d'exposer la même chose que la thèse négative, mais sous une forme plus naturelle, mieux appropriée aux habitudes de notre esprit [1].

Une curieuse conférence est consacrée aux vues de l'auteur sur la perception. Lord K. compte « six portes de la connaissance »; il serait disposé cependant à réunir dans un seul groupe le goût et l'odorat (page 190); il observe qu'il est assez singulier que l'on puisse comparer un goût et une odeur, tandis que l'on ne peut faire de semblables rapprochements entre les autres sensations. On a bien, parfois, établi des rapprochements entre le son et la lumière; mais lord K. n'admet aucune relation entre l'harmonie des sons et l'harmonie des couleurs (page 188); cela n'empêchera pas des naïfs d'en trouver.

Un grave problème se pose au sujet des sens de la température : n'est-il pas étrange que la chaleur rayonnante et la lumière soient perçues par des organes radicalement différents? Ce sont cependant « des choses qui en dehors de nous sont de même nature et continues, savoir la variété visible et la variété invisible de la chaleur rayonnante;.. peut-être découvrira-t-on une continuité. Quelques-unes des

1. Une tendance *morbide* de la métaphysique consiste à poser des questions sur l'origine et la fin dernière : trop souvent les savants tombent dans le piège et se laissent ainsi entraîner dans les cavernes métaphysiques (Cf. Stallo, *op. cit.*, page 218).

Il y a là un problème psychologique assez curieux : pourquoi préférons-nous une solution *mythique* affirmative à une simple négation? La thèse d'Aristote sur l'éternité du mouvement revient à affirmer deux choses : que les lois mécaniques sont immuables, que toute cosmogonie est absurde. Preyer a proposé d'affirmer l'éternité de la vie : cette thèse me semble devoir être interprétée comme celle d'Aristote.

sublimes spéculations de Darwin peuvent devenir pour nous des réalités. La grande idée de Darwin nous suggère cette autre qu'il peut y avoir une continuité absolue entre la perception de la chaleur rayonnante par la rétine et sa perception par les tissus et les nerfs qu'intéresse la simple sensation de température » (pages 191-192).

Lord K. considère comme un *sens de la force* le tact et le sens musculaire; dans les deux cas on découvre « un sens de forces, de points d'application de forces et de directions de forces » (page 194) : la différence n'existe qu'au point de vue de l'emplacement des nerfs mis en jeu. Cette conception a été vivement attaquée; notre auteur dit qu'il ne répondra pas aux critiques parce qu'il n'a pu les comprendre lui-même : la simplicité d'âme n'est donc pas près de disparaître de cette terre, puisqu'il y a des gens assez naïfs pour croire comprendre ce que lord K. ne peut comprendre.

Je veux enfin appeler l'attention sur une question dont l'importance est singulière, mais qui n'a pas fait beaucoup de progrès depuis dix ans; n'y a-t-il pas un sens magnétique? Lord K. n'est pas tendre pour les inventeurs de billevesées; il condamne sévèrement « les *misérables superstitions* du magnétisme animal, des tables tournantes, du spiritisme, de la *clairvoyance* et des esprits frappeurs. Il n'y a pas un *septième sens de nature mystique* » (page 170). Son avis n'en est que plus précieux à noter : « Je ne puis admettre que l'aimantation soit incapable de produire le moindre effet sur la matière d'un corps vivant;... je crois, je suis convaincu qu'il y a un intérêt réel à rechercher si oui ou non une force magnétique a un effet perceptible sur un corps vivant. Je crois qu'un effet magnétique excessivement puissant peut produire une sensation que nous ne pouvons comparer ni avec celle de la chaleur, ni avec celle de la force, ni avec aucune autre. »

Cette courte analyse n'a pas la prétention de donner une idée complète d'un livre de cette importance, où tant d'idées puissantes sont exprimées, dans la langue la plus claire et sous une forme souvent presque familière [1]. Il ne faut pas oublier que, si les expériences de Joule marquent une date dans la physique, les thèses de lord Kelvin séparent en deux périodes distinctes les anciens et nouveaux temps de la mécanique moléculaire; — toute personne qui ne les connaît pas, ou qui même s'attarde à les discuter, s'enferme dans le tombeau de l'obscurantisme. Admirons, tant qu'on voudra, les créateurs de la dynamique moderne, mais suivons les voies nouvelles et fixons nos yeux sur le *devenir* de la science. G. SOREL.

1. Une exposition de ce genre ne comporte aucune dissertation sur la nature réelle des choses exposées; d'ailleurs les auteurs anglais ont l'habitude, plus encore que ceux du continent, de parler des constructions scientifiques comme de choses objectivement réelles; il y aurait donc des réserves à faire sur certaines parties du livre de lord K. J'ai cru inutile de rien dire sur cette question, parce que je suppose que toutes les personnes qui liront ce volume ont une parfaite connaissance de la magistrale critique faite par M. Stallo des hypothèses mécaniques.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Philosophie (*Fin*).

BENNO ERDMANN (*Archiv für Gesch. d. Ph.*, II, 2, p. 308) fait remarquer que Freudenthal avait expliqué avant Busse tout ce qui tient aux *Cogitata* et que, pour l'*Éthique*, ce dernier n'est pas arrivé à un résultat plus clair que ses prédécesseurs.

ARLETH. *Aristoteles Eth. Nicom.*, I, 5, 1090 b. 16 sqq. — Arleth rappelle et examine les explications données, d'un passage controversé d'Aristote, par le Scoliaste, Eustrate, saint Thomas d'Aquin, Muret, Zwinger, Brandis, Thilo, Theobald Ziegler, Spengel et Zeller. Il les critique avec pénétration et propose une interprétation que Zeller n'admet pas (Archiv f. G. d. Ph., II, 2, p. 273).

Dr C. GUTBERLET. *Aperçus téléologiques* (*teleologische Streiflichter*). — Des buts déterminés peuvent, dans la nature, être atteints par des directions déterminées : cela est aussi sûr que l'existence d'un nexus causal entre les événements de ce monde.

GUSTAV KNAUER. *Réflexion et concepts de réflexion.* — L'auteur soutient que la réflexion « logique » de Kant, opposée par ce dernier à la réflexion transcendantale, ne doit pas être nommée réflexion et il répond aux critiques de Mainzer qui avait analysé, au tome 87, ses *Concepts de réflexion*.

HUGO GÖRING. *Sophie Germain, précurseur de Comte* (2 articles). — Göring regrette qu'on ait jusqu'ici accordé trop peu d'attention à Sophie Germain, considérée comme philosophe. Il indique les sources de sa biographie (art. de Libri dans les *Débats* du 18 mai 1832 ; Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, œuvre posthume de Mlle Sophie Germain publiée par Lherbette, son neveu, en 1833 ; Biographies universelles de Michaud et de Didot, Œuvres philosophiques de Sophie Germain, par Hippolyte Stupuy, Cinq lettres de S. G. à Gauss, publiées par B. Boncampagni, Berlin, 1880). Puis il parle de sa jeunesse et de ses années d'études, des recherches mathématiques qui la placèrent au premier rang, des travaux philosophiques qui lui assurent, comme l'a dit Dühring, une place d'honneur parmi les meilleurs représentants de la philosophie moderne. Enfin il raconte ce que furent les dernières années de Sophie Germain et fait connaitre son caractère.

Göring aurait pu marquer plus étroitement les rapports de Sophie Germain avec les Encyclopédistes et les Idéologues, qui furent ses

inspirateurs en même temps que ceux d'Auguste Comte; il aurait dû rappeler que M. Ravaisson, un des premiers, a parlé avec éloges de la philosophie de Sophie Germain (Rapport sur la philosophie au XIXe siècle).

TH. ACHELIS. *La philosophie de Wundt.* — Exposition pénétrante et exacte de la psychologie, de la théorie de la connaissance, de la morale de Wundt, « un des hommes qui ont combattu avec le plus de clarté et de compétence les extravagances d'un radicalisme sans critique, mais appuyé sur la philosophie de la nature ».

ADOLPH STEUDEL. *Sur l'état présent de la philosophie.* — C'est un article posthume de Steudel, mort à quatre-vingt-un ans procurateur du tribunal supérieur de Stuttgart. L'auteur rappelle les jugements par lesquels les philosophes allemands, depuis Michelet jusqu'à Zeller, ont montré qu'on a défendu en philosophie tout ce qui pouvait l'être. L'objet de la philosophie n'est pas, dit-il, un objet placé devant nous dans une réalité que l'intuition peut saisir; c'est une question dont la solution réclame une pensée profonde. Quelle est l'essence qui n'apparaît pas, le sens, la signification du monde qui se présente à nous et dont nous autres hommes nous sommes partie intégrante ou même principale? Résoudre cette question est la tâche du philosophe; essayer de trouver cette solution, est l'objet de la philosophie. C'est en se plaçant à ce point de vue que Steudel a composé sa *Philosophie im Umriss* (6 volumes).

RICHARD WAHLE. *Justification de la liberté.* — Critique du déterminisme universel, du déterminisme fondé sur les motifs, puis, après une esquisse de la psychologie du vouloir, du déterminisme psychologique et associationiste.

GEORG SIMMEL. *Quelques remarques sur le rapport de Göthe à l'Ethique.* — La Correspondance de Göthe et de Carlyle, publiée à Berlin par Oldenberg, intéresse non seulement les littérateurs, mais aussi les philosophes, car elle nous montre que le premier croyait à l'union et à la parenté de tous les peuples et de tous les individus, que même il considérait le mot de saint Jean : « Aimez-vous les uns les autres », comme le résumé de toute la sagesse.

BERNHARD MÜNZ. *Protagoras und kein Ende.* — Depuis que George Grote a tenté de réhabiliter la sophistique, les travaux se sont succédé sur Protagoras : il semble que le débat ne doive pas finir (de là le titre, *pas de fin*). A son tour Münz s'occupe de la théorie de la connaissance et de l'authenticité des indications que Platon fournit sur Protagoras, puis de la morale qu'il convient de lui attribuer.

G. PLÜMACHER. *Maître Eckhart.* — Baader l'a appelé le père de la spéculation allemande ; théologiens et philosophes l'ont étudié. Pfeiffer a publié ses œuvres qui ont été l'occasion des travaux de Heidrich, de Joseph Bach, de Lasson et de Jonas. Plümacher résume ce qu'on sait de la vie de maître Eckhart et expose, avec des développements assez considérables, la doctrine du mystique qui répète

et enseigne partout, dans ses traités, « le chemin à suivre pour unir les âmes à Dieu ». (On rapprochera l'article de Plümacher de ceux de Denifle dans l'*Archiv. f. Litteratur und Kirchengesch.* d. M. A. 1886, p. 417-652, 673-687, 1889, p. 349-364.)

Ludwig Busse. *Contributions à l'histoire du développement de Spinoza.* — Nous avons indiqué plus haut le premier article de Busse. Dans un second (Bd. 91) il combattait Avenarius et soutenait que Spinoza part de l'infinité de la nature comme d'un dogme : celle-ci est posée comme l'égale de Dieu qu'elle remplace. De là le panthéisme des *Dialogues.* Mais Spinoza hésite entre le panthéisme et le dualisme : c'est ce que montrent les *Cogitata* (Bd 92, h. 2, p. 213-239). Puis le panthéisme est victorieux, le concept de Dieu est mis au premier plan dans le *Tractatus brevis*, Descartes est combattu et le dualisme passe tout à fait au second plan (Bd 96, h. 1, p. 62-99).

Georg Cantor. *Contributions à la doctrine du transfini* (*Transfiniten*). — Trois articles importants qu'il est impossible de résumer, mais dont il faut recommander la lecture.

M. Sartorius. *La terre est-elle en mouvement ou en repos dans le Timée de Platon?* — Non seulement dans l'ensemble de son œuvre, mais encore dans le passage si discuté du Timée, 40 B, Platon défend, selon Sartorius, le point de vue géocentrique : la terre est le centre du monde, elle est en repos et ne tourne autour d'aucun axe. Dans l'expression γῆν ... εἱλλομένην, le mot εἵλλεσθαι ne signifie pas se mouvoir en cercle (*sich drehen*), mais se pousser (*sich drängen*). Pour Platon la terre est un tout dans un repos absolu, mais les parties intégrantes en sont sans cesse poussées et serrées autour de l'axe du monde.

Rud. von Wickert. *Nécessité et Liberté.* — Contre le déterminisme, Wichert défend la liberté : le sentiment du devoir s'impose à notre esprit comme les lois de notre pensée. Nous ne saurions donc mettre en doute l'existence de la liberté.

Egon Zöller. *Jacobi et Schleiermacher.* — Analyse d'un ouvrage écrit en suédois par Axel Nyblaeus, professeur à l'université de Lund, sur les recherches philosophiques en Suède, considérées dans leur rapport avec l'évolution générale de la philosophie.

Eduard von Hartmann. *L'équivalent de compensation pour le plaisir et la douleur.* — Hartmann critique Simmel qui, pour combattre le pessimisme, soutenait qu'il est impossible d'établir une balance des sensations, de manière à comparer le plaisir et la peine, partant à juger la valeur du monde.

Chr. Gross. *L'identité du sujet, recherche logique.* — L'auteur remplace, pour répondre à une critique d'Ueberweg, le mot *Identität* par *Gleichheit.* Par sujet, il entend tout être qui a des représentations. Quant au principe de l'identité du sujet, il l'établit en faisant appel à l'expérience psychologique, qui fait admettre à tous des choses extérieures; puis à la physiologie, qui enseigne l'énergie spécifique des nerfs, enfin à la logique par laquelle nous savons que

les lois et les formes de penser sont les mêmes pour tous les sujets.

JOH. WAHN. *Critique de la doctrine de Lotze sur la liberté du choix dans l'homme.* — L'auteur expose et critique la théorie de Lotze sur la liberté, pour y opposer une doctrine qui est déterministe en plus d'un point.

RUDOLF SEYDEL. *La logique géométrique d'Albert Lange.* — Dans ses *Logischen Studien*, l'historien du matérialisme cherche à ramener la logique formelle à l'intuition spatiale comme dernier fondement de toute conviction et nécessité. C'est pourquoi il n'a fait, à vrai dire, que tirer les conséquences extrêmes des jugements synthétiques *à priori* de Kant. En fait, ramener ainsi la logique aux images de l'espace vide et expliquer, par la faculté d'intuition, toute démonstration aussi bien que la loi de contradiction, c'est un jeu superficiel et sans utilité dans lequel on aperçoit un sensualisme, qui tient au criticisme et au matérialisme. F. PICAVET.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. DUPUY. *De l'automatisme psychologique.* In-8, Bordeaux, Cadoret.

CH. FÉRÉ. *La famille névropathique.* In-12, Paris, F. Alcan.

NORDAU. *Dégénérescence* (trad. franç.), t. II. In-8, Paris, F. Alcan.

ALHAIZA. *Histoire de l'École sociétaire de Fourier.* In-8, Paris. Bureau de la *Rénovation.*

L. DUCROS. *Diderot : l'homme et l'écrivain.* In-12, Paris, Perrin.

G. MILHAUD. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.* In-8, Paris, F. Alcan.

L'Upanistrad du grand Aranyaka, traduit par HÉROLD. In-12, Paris. (Librairie de l'*Art indépendant.*)

TDWARDOWSKI. *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen.* In-8, Wien, Hölder.

H. CORNELIUS. *Versuch einer Theorie der Existentialurtheile.* In-8, Rieger, München.

P. RAGNISCO. *Da Zabarella a Berigardo.* In-8, Verona, Ferrari.

Nous recevons la préface de la 4e édition de *The Senses and Intelligence*, par M. A. BAIN. Le volume paraîtra dans le courant d'avril, très modifié. Le chapitre consacré au système nerveux a été entièrement refait, ainsi que celui consacré à l'instinct dans ses rapports avec le plaisir et la douleur. De même pour la mémoire et certaines conceptions fondamentales (temps, espace, etc.). Quoique les expériences bien faites, dit l'auteur, puissent avancer les doctrines psychologiques et que les recherches psycho-physiques aient déjà porté leurs fruits, elles ne peuvent embrasser qu'une petite partie du vaste domaine de la psychologie : le concours de l'introspection est nécessaire pour les compléter, surtout au point de vue de l'utilité pratique. Nous rendrons compte de cette nouvelle édition, lorsqu'elle aura paru.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LES RÈGLES
DE LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

Jusqu'à présent, les sociologues se sont peu préoccupés de caractériser et de définir la méthode qu'ils appliquent à l'étude des faits sociaux. C'est ainsi que, dans toute l'œuvre de M. Spencer, le problème méthodologique n'occupe aucune place; car l'*Introduction à la science sociale*, dont le titre pourrait faire illusion, est consacrée à démontrer les difficultés et la possibilité de la sociologie, non à exposer les procédés dont elle doit se servir. Mill, il est vrai, s'est assez longuement occupé de la question [1]; mais il n'a fait que passer au crible de sa dialectique ce que Comte en avait dit, sans y rien ajouter de vraiment personnel. Un chapitre du *Cours de philosophie positive*, voilà donc, à peu près, la seule étude originale et importante que nous possédions sur la matière [2].

Cette insouciance apparente n'a, d'ailleurs, rien qui doive surprendre. En effet, les grands sociologues dont nous venons de rappeler les noms ne sont guère sortis des généralités sur la nature des sociétés, sur les rapports du règne social et du règne biologique, sur la marche générale du progrès; même la volumineuse sociologie de M. Spencer n'a guère d'autre objet que de montrer comment la loi de l'évolution universelle s'applique aux sociétés. Or, pour traiter ces questions philosophiques, des procédés spéciaux et complexes ne sont pas nécessaires. On se contentait donc de peser les mérites comparés de la déduction et de l'induction et de faire une enquête sommaire sur les ressources les plus générales dont dispose l'investigation sociologique. Mais les précautions à prendre dans l'observation des faits, la manière dont les principaux problèmes doivent être posés, le sens dans lequel les recherches doi-

1. *Système de Logique*, l. VI, ch. VII-XII.
2. V. 2e éd., p. 294-336.

vent être dirigées, les pratiques spéciales qui peuvent leur permettre d'aboutir, les règles qui doivent présider à l'administration des preuves restaient indéterminées.

Un heureux concours de circonstances, au premier rang desquelles il est juste de mettre l'acte d'initiative qui a créé en notre faveur un cours régulier de sociologie à la Faculté des lettres de Bordeaux, nous ayant permis de nous consacrer de bonne heure à l'étude de la science sociale et d'en faire même la matière de nos occupations professionnelles, nous avons pu sortir de ces questions trop générales et aborder un certain nombre de problèmes particuliers. Nous avons donc été amené, par la force même des choses, à nous faire une méthode plus définie, croyons-nous, plus exactement adaptée à la nature particulière des phénomènes sociaux. Ce sont ces résultats de notre pratique que nous voudrions exposer ici dans leur ensemble et soumettre à la discussion. Sans doute, ils sont implicitement contenus dans le livre que nous avons récemment publié sur *La Division du travail social*. Mais il nous paraît qu'il y a quelque intérêt à les en dégager, à les formuler à part, en les accompagnant de leurs preuves et en les illustrant d'exemples empruntés soit à cet ouvrage, soit à des travaux encore inédits. On pourra mieux juger ainsi de l'orientation que nous voudrions essayer de donner aux études de sociologie.

QU'EST-CE QU'UN FAIT SOCIAL?

Avant de chercher quelle est la méthode qui convient à l'étude des faits sociaux, il importe de savoir quels sont les faits que l'on appelle ainsi.

La question est d'autant plus nécessaire que l'on se sert de cette qualification sans beaucoup de précision. On l'emploie couramment pour désigner à peu près tous les phénomènes qui se passent à l'intérieur de la société, pour peu qu'ils présentent, avec une certaine généralité, quelque intérêt social. Mais, à ce compte, il n'y a pour ainsi dire, pas d'événements humains qui ne puissent être appelés sociaux. Chaque individu boit, dort, mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement. Si donc ces faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie.

Mais, en réalité, il y a dans toute société un groupe déterminé de phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés de ceux qu'étudient les autres sciences de la nature.

Quand je m'acquitte de ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen, quand j'exécute les engagements que j'ai contractés, je remplis des devoirs qui sont définis, en dehors de moi et des actes que j'accomplis pour m'y conformer, dans le droit et dans les mœurs. Alors même qu'ils sont d'accord avec mes sentiments propres et que j'en sens intérieurement la réalité, celle-ci ne laisse pas d'être objective; car ce n'est pas moi qui les ai faits, mais je les ai reçus par l'éducation. Que de fois, d'ailleurs, il arrive que nous ignorons le détail des obligations qui nous incombent et que, pour les connaître, il nous faut consulter le Code et ses interprètes autorisés! De même, les croyances et les pratiques de sa vie religieuse, le fidèle les a trouvées toutes faites en naissant; si elles existaient avant lui, c'est qu'elles existent en dehors de lui. Le système de signes dont je me sers pour exprimer ma pensée, le système de monnaies que j'emploie pour payer mes dettes, les instruments de crédit que j'utilise dans mes relations commerciales, les pratiques suivies dans ma profession, etc., etc., fonctionnent indépendamment des usages que j'en fais. Qu'on prenne les uns après les autres tous les membres dont est composée la société, ce qui précède pourra être répété à propos de chacun d'eux. Voilà donc des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles.

Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non. Sans doute, quand je m'y conforme de mon plein gré, cette coercition ne se fait pas ou se fait peu sentir, étant inutile. Mais elle n'en est pas moins un caractère intrinsèque de ces faits, et la preuve, c'est qu'elle s'affirme dès que je tente de résister. Si j'essaye de violer les règles du droit, elles réagissent contre moi de manière à empêcher mon acte s'il en est temps, ou à l'annuler et à le rétablir sous sa forme normale s'il est accompli et réparable, ou à me le faire expier s'il ne peut être réparé autrement. S'agit-il de maximes purement morales? La conscience publique contient tout acte qui les offense par la surveillance qu'elle exerce sur la conduite des citoyens et les peines spéciales dont elle dispose. Dans d'autres cas, la contrainte est moins violente; elle ne laisse pas d'exister. Si je ne me soumets pas aux conventions du monde, si, en m'habillant, je ne tiens aucun compte des usages suivis dans mon pays et dans ma classe, le rire que je provoque, l'éloignement où l'on me tient, produisent, quoique d'une manière plus atténuée, les mêmes effets qu'une peine proprement dite. Ailleurs, la contrainte est indirecte,

ce qui ne l'empêche pas d'être efficace. Je ne suis pas obligé de parler français avec mes compatriotes, ni d'employer les monnaies légales; mais il est impossible que je fasse autrement. Si j'essayais d'échapper à cette nécessité, ma tentative échouerait misérablement. Industriel, rien ne m'interdit de travailler avec des procédés et des méthodes de l'autre siècle; mais, si je le fais, je me ruinerai à coup sûr. Alors même que, en fait, je puis m'affranchir de ces normes et les violer avec succès, ce n'est jamais sans être obligé de lutter contre elles. Quand même elles sont finalement vaincues, elles font suffisamment sentir leur puissance contraignante par la résistance qu'elles opposent. Il n'y a pas de novateurs, même heureux, dont les entreprises ne viennent se heurter à des oppositions de ce genre.

Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux : ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions ; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de *sociaux*. Elle leur convient; car il est clair que, n'ayant pas l'individu pour substrat, ils ne peuvent en avoir d'autre que la société, soit la société politique dans son intégralité, soit quelqu'un des groupes partiels qu'elle renferme, confessions religieuses, écoles politiques, littéraires, corporations professionnelles, etc. D'autre part, c'est à eux seuls qu'elle convient, car le mot de social n'a de sens défini qu'à condition de désigner uniquement des phénomènes qui ne rentrent dans aucune des catégories déjà constituées et dénommées. Ils sont donc le domaine propre de la sociologie. Il est vrai que ce mot de contrainte, par lequel nous les définissons, risque d'effaroucher les zélés partisans d'un individualisme absolu. Comme ils professent que l'individu est parfaitement autonome, il leur semble qu'on le diminue toutes les fois qu'on lui fait sentir qu'il ne dépend pas seulement de lui-même. Mais puisqu'il est aujourd'hui incontestable que la plupart de nos idées et de nos tendances ne sont pas élaborées par nous, mais nous viennent du dehors, elles ne peuvent pénétrer en nous qu'en s'imposant ; c'est tout ce que signifie notre définition. On sait, d'ailleurs, que toute contrainte sociale n'est pas nécessairement exclusive de la personnalité individuelle [1].

1. Ce n'est pas à dire, du reste, que toute contrainte soit normale. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Cependant, comme les exemples que nous venons de citer (règles juridiques, morales, dogmes religieux, systèmes financiers, etc.), consistent tous en croyances et en pratiques constituées, on pourrait, d'après ce qui précède, croire qu'il n'y a de fait social que là où il y a organisation définie. Mais il est d'autres faits qui, sans présenter ces formes cristallisées, ont et la même objectivité et le même ascendant sur l'individu. C'est ce qu'on appelle les courants sociaux. Ainsi, dans une assemblée, les grands mouvements d'enthousiasme, d'indignation, de pitié qui se produisent, n'ont pour lieu d'origine aucune conscience particulière. Ils viennent à chacun de nous du dehors et sont susceptibles de nous entraîner malgré nous. Sans doute, il peut se faire que m'y abandonnant sans réserve, je ne sente pas la pression qu'ils exercent sur moi. Mais elle s'accuse dès que j'essaie de résister. Qu'un individu tente de s'opposer à l'une de ces manifestations collectives, et les sentiments qu'il nie se retournent contre lui. Or, si cette puissance de coercition externe s'affirme avec cette netteté dans les cas de résistance, c'est qu'elle existe, quoique inconsciente, dans les cas contraires. Nous sommes alors dupes d'une illusion qui nous fait croire que nous avons élaboré nous-mêmes ce qui s'est imposé à nous du dehors. Mais, si la complaisance avec laquelle nous nous y laissons aller masque la poussée subie, elle ne la supprime pas. C'est ainsi que l'air ne laisse pas d'être pesant quoique nous n'en sentions plus le poids. Alors même que nous avons spontanément collaboré, pour notre part, à l'émotion commune, l'impression que nous avons ressentie est tout autre que celle que nous eussions éprouvée si nous avions été seul. Aussi, une fois que l'assemblée s'est séparée, que ces influences sociales ont cessé d'agir sur nous et que nous nous retrouvons seul avec nous-mêmes, les sentiments par lesquels nous avons passé nous font l'effet de quelque chose d'étranger où nous ne nous reconnaissons plus. Nous nous apercevons alors que nous les avions subis beaucoup plus que nous ne les avions faits. Il arrive même qu'ils nous font horreur, tant ils étaient contraires à notre nature. C'est ainsi que des individus, parfaitement inoffensifs pour la plupart, peuvent, réunis en foule, se laisser entraîner à des actes d'atrocité. Or, ce que nous disons de ces explosions passagères s'applique identiquement à ces mouvements d'opinion, plus durables, qui se produisent sans cesse autour de nous, soit dans toute l'étendue de la société, soit dans des cercles plus restreints, sur les matières religieuses, politiques, littéraires, artistiques, etc.

On peut, d'ailleurs, confirmer par une expérience caractéristique cette définition du fait social, il suffit d'observer la manière dont

sont élevés les enfants. Quand on regarde les faits tels qu'ils sont et tels qu'ils ont toujours été, il saute aux yeux que toute éducation consiste dans un effort continu pour imposer à l'enfant des manières de voir, de sentir et d'agir auxquelles il ne serait pas spontanément arrivé. Dès les premiers temps de sa vie, nous le contraignons à manger, à boire, à dormir à des heures régulières, nous le contraignons à la propreté, au calme, à l'obéissance; plus tard, nous le contraignons pour qu'il apprenne à tenir compte d'autrui; à respecter les usages, les convenances, nous le contraignons au travail, etc., etc. Si, avec le temps, cette contrainte cesse d'être sentie, c'est qu'elle donne peu à peu naissance à des habitudes, à des tendances internes qui la rendent inutile, mais qui ne la remplacent que parce qu'elles en dérivent. Il est vrai que, d'après M. Spencer, une éducation rationnelle devrait réprouver de tels procédés et laisser faire l'enfant en toute liberté ; mais comme cette théorie pédagogique n'a jamais été pratiquée par aucun peuple connu, elle ne constitue qu'un *desideratum* personnel, non un fait qui puisse être opposé aux faits qui précèdent. Or, ce qui rend ces derniers particulièrement instructifs, c'est que l'éducation a justement pour objet de faire l'être social; on y peut donc voir, comme en raccourci, de quelle manière cet être s'est constitué dans l'histoire. Cette pression de tous les instants que subit l'enfant, c'est la pression même du milieu social qui tend à le façonner à son image et dont les parents et les maîtres ne sont que les représentants et les intermédiaires.

Ainsi ce n'est pas leur généralité qui peut servir à caractériser les phénomènes sociologiques. Une pensée qui se retrouve dans toutes les consciences particulières, un mouvement que répètent tous les individus ne sont pas pour cela des faits sociaux. C'est si peu la répétition qui les constitue qu'ils existent en dehors des cas particuliers où ils se réalisent. Chaque fait social consiste soit dans une croyance, soit dans une tendance, soit dans une pratique qui est celle du groupe pris collectivement et qui est toute autre chose que les formes sous lesquelles elle se réfracte chez les individus. Ce qui démontre catégoriquement cette dualité de nature, c'est que ces deux ordres de faits se présentent souvent à l'état dissocié. En effet, certaines de ces manières d'agir ou de penser acquièrent, par suite de la répétition, une sorte de consistance qui les précipite, pour ainsi dire, et les isole des événements particuliers où elles s'incarnent chaque jour. Elles prennent ainsi un corps, une forme sensible qui leur est propre, et constituent une réalité *sui generis*, très distincte des faits individuels qui la manifestent. L'habitude collective n'existe pas seulement à l'état d'immanence dans les actes

successifs qu'elle détermine, mais, par un privilège dont nous ne trouvons pas d'exemple dans le règne biologique, elle s'exprime une fois pour toutes dans une formule qui se répète de bouche en bouche, qui se transmet par l'éducation, qui se fixe même par écrit. Telle est l'origine des règles juridiques, morales, des aphorismes et des dictons populaires, des articles de foi où les sectes religieuses ou politiques condensent leurs croyances, des codes de goût que dressent les écoles littéraires, etc.

Sans doute, cette dissociation ne se présente pas toujours avec la même netteté. Mais il suffit qu'elle existe d'une manière incontestable dans les cas importants et nombreux que nous venons de rappeler, pour prouver que le fait social est distinct de ses répercussions individuelles. D'ailleurs, alors même qu'elle n'est pas immédiatement donnée à l'observation, on peut souvent la réaliser à l'aide de certains artifices de méthode. Ainsi il existe certains courants d'opinion qui nous poussent, avec une intensité inégale, suivant les temps et les pays, l'un au mariage, par exemple, un autre au suicide ou à une natalité plus ou moins forte, etc. Au premier abord, ils semblent inséparables des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers. Mais la statistique nous fournit le moyen de les isoler. Ils sont, en effet, figurés, non sans exactitude, par le taux de la natalité, de la nuptialité, des suicides, c'est-à-dire par le nombre que l'on obtient en divisant le total moyen annuel des mariages, des naissances, des morts volontaires par celui des hommes en âge de se marier, de procréer, de se suicider [1]. Car, comme chacun de ces chiffres comprend tous les cas particuliers indistinctement, les circonstances individuelles qui peuvent avoir quelque part dans la production du phénomène s'y neutralisent mutuellement et, par suite, ne contribuent pas à le déterminer

Quant à ces manifestations privées du fait social, elles ont bien quelque chose de social, puisqu'elles reproduisent en partie un modèle collectif; mais chacune d'elles dépend aussi, et pour une large part, de la constitution organico-psychique de l'individu, des circonstances particulières dans lesquelles il est placé. Elles ne sont donc pas des phénomènes proprement sociologiques. Elles tiennent à la fois aux deux règnes; on pourrait les appeler socio-psychiques. Elles intéressent le sociologue sans constituer la matière immédiate de la sociologie. On trouve de même à l'intérieur de l'organisme des phénomènes de nature mixte qu'étudient des sciences mixtes, comme la chimie biologique.

1. On ne se suicide pas à tout âge, ni, à tous les âges, avec la même intensité.

Mais, dira-t-on, un phénomène ne peut être collectif que s'il est commun à tous les membres de la société ou tout au moins, à la plupart d'entre eux, partant, s'il est général. Sans doute, mais s'il est général, c'est parce qu'il est collectif (c'est-à-dire plus ou moins obligatoire) bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se représente chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie, parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties. C'est ce qui est surtout évident de ces croyances et de ces pratiques qui nous sont transmises toutes faites par les générations antérieures. Nous les recevons et les adoptons parce que, étant à la fois une œuvre collective et une œuvre séculaire, elles sont investies d'une particulière autorité que l'éducation nous a appris à reconnaître et à respecter; or il est à noter que l'immense majorité des phénomènes sociaux nous vient par cette voie. Mais alors même que le fait social est dû, en partie, à notre collaboration directe, il n'est pas d'une autre nature. Un sentiment collectif, qui éclate dans une assemblée, n'exprime pas simplement ce qu'il y avait de commun entre tous les sentiments individuels. Il est quelque chose de tout autre, comme nous l'avons montré. Il est une résultante de la vie commune, un produit des actions et des réactions qui s'engagent entre les consciences individuelles; et s'il retentit dans chacune d'elles, c'est en vertu de l'énergie spéciale qu'il doit précisément à son origine collective. Si tous les cœurs vibrent à l'unisson, ce n'est pas par suite d'une concordance spontanée et préétablie; c'est qu'une même force les meut dans le même sens. Chacun est entraîné par tous.

Nous arrivons donc à nous représenter, d'une manière précise, le domaine de la sociologie. Elle ne comprend qu'un groupe déterminé de phénomènes. Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence. On peut le définir également : une manière de penser ou d'agir qui est générale dans l'étendue du groupe, *mais qui existe indépendamment de ses expressions individuelles*. Ce critère est même, dans certains cas, plus facile à appliquer que le précédent. En effet, la contrainte est aisée à constater quand elle se traduit au dehors par quelque réaction directe de la société, comme c'est le cas pour le droit, la morale, les croyances, les usages, les modes même. Mais quand elle n'est qu'indirecte, comme celle qu'exerce une organisation écono-

mique, elle ne se laisse pas toujours aussi bien apercevoir. La généralité combinée avec l'objectivité peuvent alors être plus faciles à établir. D'ailleurs, cette seconde définition n'est qu'une autre forme de la première; car si une manière de se conduire, qui existe extérieurement aux consciences individuelles, se généralise, ce ne peut être qu'en s'imposant [1].

Cependant, on pourrait se demander si cette définition est complète. En effet, les faits qui nous en ont fourni la base sont tous des manières de faire; ils sont d'ordre physiologique. Or il y a aussi des manières d'être collectives, c'est-à-dire des faits sociaux d'ordre anatomique ou morphologique. La sociologie ne peut se désintéresser de ce qui concerne le substrat de la vie collective. Cependant, le nombre et la nature des parties élémentaires dont est composée la société, la manière dont elles sont disposées, le degré de coalescence où elles sont parvenues, la distribution de la population sur la surface du territoire, le nombre et la nature des voies de communication, la forme des habitations, etc., ne paraissent pas, à un premier examen, pouvoir se ramener à des façons d'agir ou de sentir ou de penser.

Mais, tout d'abord, ces divers phénomènes présentent la même caractéristique qui nous a servi à définir les autres. Ces manières d'être s'imposent à l'individu tout comme les manières de faire dont nous avons parlé. En effet, quand on veut connaître la façon dont une société est divisée politiquement, dont ces divisions sont composées, la fusion plus ou moins complète qui existe entre elles, ce n'est pas à l'aide d'une inspection matérielle et par des observations géographiques qu'on y peut parvenir; car ces divisions sont morales alors même qu'elles ont quelque base dans la nature physique. C'est

1. On voit combien cette définition du fait social s'éloigne de celle qui sert de base à l'ingénieux système de M. Tarde. D'abord, nous devons déclarer que nos recherches ne nous ont nulle part fait constater cette influence prépondérante que M. Tarde attribue à l'imitation dans la genèse des faits collectifs. De plus, de la définition précédente, qui n'est pas une théorie mais un simple résumé des données immédiates de l'observation, il semble bien résulter que l'imitation, non seulement n'exprime pas toujours, mais même n'exprime jamais ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique dans le fait social. Sans doute, tout fait social est imité, il a, comme nous venons de le montrer, une tendance à se généraliser, mais c'est parce qu'il est social. Sa puissance d'expansion est, non la cause, mais la conséquence de son caractère sociologique. Si encore les faits sociaux étaient seuls à produire cette conséquence, l'imitation pourrait servir, sinon à les expliquer, du moins à les définir. Mais un état individuel qui fait ricochet, ne laisse pas pour cela d'être individuel. De plus, on peut se demander si le mot d'imitation est bien celui qui convient pour désigner une propagation due à une influence coercitive. Sous cette unique expression, on confond des phénomènes très différents et qui auraient besoin d'être distingués.

seulement à travers le droit public qu'il est possible d'étudier cette organisation, car c'est ce droit qui la détermine, tout comme il détermine nos relations domestiques et civiques. Elle n'est donc pas moins obligatoire. Si la population se presse dans nos villes au lieu de se disperser dans les campagnes, c'est qu'il y a un courant d'opinion, une poussée collective qui impose aux individus cette concentration. Nous ne pouvons pas plus choisir la forme de nos maisons que celle de nos vêtements; du moins, l'une est obligatoire dans la même mesure que l'autre. Les voies de communication déterminent d'une manière impérieuse le sens dans lequel se font les migrations intérieures et les échanges, et même l'intensité de ces échanges et de ces migrations, etc., etc. Par conséquent, il y aurait, tout au plus, lieu d'ajouter à la liste des phénomènes que nous avons énumérés comme présentant le signe distinctif du fait social une catégorie de plus; et, comme cette énumération n'avait rien de rigoureusement exhaustif, l'addition ne serait pas indispensable.

Mais elle n'est même pas utile; car ces manières d'être ne sont que des manières de faire consolidées. La structure politique d'une société n'est que la manière dont les différents segments qui la composent ont pris l'habitude de vivre les uns avec les autres. Si leurs rapports sont traditionnellement étroits, les segments tendent à se confondre, à se distinguer dans le cas contraire. Le type d'habitation qui s'impose à nous n'est que la manière dont tout le monde autour de nous et, en partie, les générations antérieures se sont accoutumées à construire les maisons. Les voies de communication ne sont que le lit que s'est creusé à lui-même, en coulant dans le même sens, le courant régulier des échanges et des émigrations, etc. Sans doute, si les phénomènes d'ordre morphologique étaient les seuls à présenter cette fixité, on pourrait croire qu'ils constituent une espèce à part. Mais une règle juridique est un arrangement non moins permanent qu'un type d'architecture et, pourtant, c'est un fait physiologique. Une simple maxime morale est, assurément, plus malléable; mais elle a des formes bien plus rigides qu'un simple usage professionnel ou qu'une mode. Il y a ainsi toute une gamme de nuances qui, sans solution de continuité, rattache les faits de structure les plus caractérisés à ces libres courants de la vie sociale qui ne sont encore pris dans aucun moule défini. C'est donc qu'il n'y a entre eux que des différences dans le degré de consolidation qu'ils présentent. Les uns et les autres ne sont que de la vie plus ou moins cristallisée. Sans doute, il peut y avoir intérêt à réserver le nom de morphologiques aux faits sociaux qui concernent le substrat social, mais à condition de ne pas perdre de vue qu'ils sont de même nature

que les autres. Notre définition comprendra donc tout le défini si nous disons : *Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure*; ou bien encore, *qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles* [1].

RÈGLES RELATIVES A L'OBSERVATION DES FAITS SOCIAUX.

La première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses.*

I

— Au moment où un ordre nouveau de phénomènes devient objet de science, ils se trouvent déjà représentés dans l'esprit, non seulement par des images sensibles, mais par des sortes de concepts grossièrement formés. Avant les premiers rudiments de la physique et de la chimie, les hommes avaient déjà sur les phénomènes physico-chimiques des notions qui dépassaient la pure perception; telles sont, par exemple, celles que nous trouvons mêlées à toutes les religions. C'est que, en effet, la réflexion est antérieure à la science qui ne fait que s'en servir avec plus de méthode. L'homme ne peut pas vivre au milieu des choses sans s'en faire des idées d'après lesquelles il règle sa conduite. Seulement, parce que ces notions sont plus près de nous et plus à notre portée que les réalités auxquelles elles correspondent, nous tendons naturellement à les substituer à ces dernières et à en faire la matière même de nos spéculations. Au lieu d'observer les choses, de les décrire, de les comparer, nous nous contentons alors de prendre conscience de nos idées, de les analyser, de les combiner. Au lieu d'une science de réalités, nous ne faisons plus qu'une analyse idéologique. Sans doute, cette analyse n'exclut pas nécessairement toute observation. On peut faire appel aux faits pour confirmer ces notions ou les conclusions qu'on en tire. Mais les faits n'interviennent alors que secondairement, à

1. Cette parenté étroite de la vie et de la structure, de l'organe et de la fonction peut être facilement établie en sociologie parce que, entre ces deux termes extrêmes, il existe toute une série d'intermédiaires immédiatement observables et qui montre le lien entre eux. La biologie n'a pas la même ressource. Mais il est permis de croire que les inductions de la première de ces sciences sur ce sujet sont applicables à l'autre.

titre d'exemples ou de preuves confirmatoires; ils ne sont pas l'objet de la science. Celle-ci va des idées aux choses, non des choses aux idées.

Il est clair que cette méthode ne saurait donner de résultats objectifs. Ces notions, en effet, ou concepts, de quelque nom qu'on veuille les appeler, ne sont pas les substituts légitimes des choses. Produits de l'expérience vulgaire, ils ont, avant tout, pour objet de mettre nos actions en harmonie avec le monde qui nous entoure; ils sont formés par la pratique et pour elle. Or une représentation peut être en état de jouer utilement ce rôle tout en étant théoriquement fausse. Galilée a, depuis plusieurs siècles, dissipé les illusions de nos sens touchant les mouvements des astres; et pourtant c'est encore d'après ces illusions que nous réglons couramment la distribution de notre temps. De ce qu'une idée suscite bien les mouvements que réclame la nature d'une chose, il ne suffit pas qu'elle exprime fidèlement cette nature; mais il suffit qu'elle nous fasse sentir ce que la chose a d'utile ou de désavantageux; par où elle peut nous servir, par où nous contrarier. Encore les notions ainsi formées ne présentent-elles cette justesse pratique que d'une manière approximative et seulement dans la généralité des cas. Que de fois elles sont aussi dangereuses qu'inadéquates! Ce n'est donc pas en les élaborant, de quelque manière qu'on s'y prenne, que l'on arrivera jamais à découvrir les lois de la réalité. Elles sont, au contraire, comme un voile qui s'interpose entre les choses et nous et qui nous les masque d'autant mieux qu'on le croit plus transparent.

Non seulement une telle science ne peut être que tronquée, mais elle manque de matière où s'alimenter. A peine existe-t-elle qu'elle disparaît, pour ainsi dire, et se transforme en art. En effet, ces notions sont censées contenir tout ce qu'il y a d'essentiel dans le réel, puisqu'on les confond avec le réel lui-même. Dès lors, elles semblent avoir tout ce qu'il faut pour nous mettre en état, non seulement de comprendre ce qui est, mais de prescrire ce qui doit être et les moyens de l'exécuter. Car ce qui est bon, c'est ce qui est conforme à la nature des choses; ce qui y est contraire est mauvais, et les moyens pour atteindre l'un et fuir l'autre dérivent de cette même nature. Si donc nous la tenons d'emblée, l'étude de la réalité présente n'a plus d'intérêt pratique et, comme c'est cet intérêt qui est la raison d'être de cette étude, celle-ci se trouve désormais sans but. La réflexion est ainsi incitée à se détourner de ce qui est la matière même de la science, à savoir le présent et le passé, pour s'élancer d'un seul bond vers l'avenir. Au lieu de chercher à comprendre les faits acquis et réalisés, elle entreprend immédia-

tement d'en réaliser de nouveaux, plus conformes aux fins poursuivies par les hommes. Quand on croit savoir en quoi consiste l'essence de la matière, on se met aussitôt à la recherche de la pierre philosophale. Cet empiétement de l'art sur la science, qui empêche celle-ci de se développer, est d'ailleurs facilité par les circonstances mêmes qui déterminent l'éveil de la réflexion scientifique. Car, comme elle ne prend naissance que pour satisfaire à des nécessités vitales, elle se trouve tout naturellement orientée vers la pratique. Les besoins qu'elle est appelée à soulager sont toujours pressés et, par suite, la pressent d'aboutir; ils réclament, non des explications, mais des remèdes.

Cette manière de procéder est si conforme à la pente naturelle de notre esprit qu'on la retrouve même à l'origine des sciences physiques. C'est elle qui différencie l'alchimie de la chimie, comme l'astrologie de l'astronomie. C'est par elle que Bacon caractérise la méthode que suivaient les savants de son temps et qu'il combat. Les notions dont nous venons de parler, ce sont ces *notiones vulgares* ou *praenotiones* [1] qu'il signale à la base de toutes les sciences [2] où elles prennent la place des faits [3]. Ce sont ces *idola*, sortes de fantômes qui nous défigurent le véritable aspect des choses et que nous prenons pourtant pour les choses mêmes. Et c'est parce que ce milieu imaginaire n'offre à l'esprit aucune résistance que celui-ci, ne se sentant contenu par rien, s'abandonne à des ambitions sans bornes et croit possible de construire ou, plutôt, de reconstruire le monde par ses seules forces et au gré de ses désirs.

S'il en a été ainsi des sciences naturelles, à plus forte raison en devait-il être de même pour la sociologie. Les hommes n'ont pas attendu l'avènement de la science sociale pour se faire des idées sur le droit, la morale, la famille, l'État, la société même; car ils ne pouvaient s'en passer pour vivre. Or, c'est surtout en sociologie que ces prénotions, pour reprendre l'expression de Bacon, sont en état de dominer les esprits et de se substituer aux choses. En effet, les choses sociales ne se réalisent que par les hommes; elles sont un produit de l'activité humaine. Elles ne paraissent donc pas être autre chose que la mise en œuvre d'idées, innées ou non, que nous portons en nous, que leur application aux diverses circonstances qui accompagnent les relations des hommes entre eux. L'organisation de la famille, du contrat, de la répression, de l'État, de la société apparaissent ainsi comme un simple développement des idées que

1. *Novum organum*, I, 26.
2. *Ibid.*, I, 17.
3. *Ibid.*, I, 36.

nous avons sur la société, l'État, la justice, etc. Par conséquent, ces faits et leurs analogues semblent n'avoir de réalité que dans et par les idées qui en sont le germe et qui deviennent, dès lors, la matière propre de la sociologie.

Ce qui achève d'accréditer cette manière de voir, c'est que le détail de la vie sociale débordant de tous les côtés la conscience, celle-ci n'en a pas une perception assez forte pour en sentir la réalité. N'ayant pas en nous d'attaches assez solides ni assez prochaines, tout cela nous fait assez facilement l'effet de ne tenir à rien et de flotter dans le vide, matière à demi irréelle et indéfiniment plastique. Voilà pourquoi tant de penseurs n'ont vu dans les arrangements sociaux que des combinaisons artificielles et plus ou moins arbitraires. Mais si le détail, si les formes concrètes et particulières nous échappent, du moins, nous nous représentons les aspects les plus généraux de l'existence collective en gros et par à peu près, et ce sont précisément ces représentations schématiques et sommaires qui constituent ces prénotions dont nous nous servons pour les usages courants de la vie. Nous ne pouvons donc songer à mettre en doute leur existence, puisqu'elles font partie de la nôtre. Non seulement elles sont en nous, mais, comme elles sont un produit d'expériences répétées, elles tiennent de la répétition, et de l'habitude qui en résulte, une sorte d'ascendant et d'autorité. Nous les sentons nous résister quand nous cherchons à nous en affranchir. Or nous ne pouvons pas ne pas regarder comme réel ce qui s'oppose à nous. Tout contribue donc à nous y faire voir la vraie réalité sociale.

Et en effet, jusqu'à présent, la sociologie a plus ou moins exclusivement traité, non de choses, mais de concepts. Comte, il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses; car il n'y a que des choses dans la nature. Mais quand, sortant de ces généralités philosophiques, il tente d'appliquer son principe et d'en faire sortir la science qui y était contenue, ce sont des idées qu'il prend pour objets d'études. En effet, ce qui fait la matière principale de sa sociologie, c'est le progrès de l'humanité dans le temps. Il part de cette idée qu'il y a une évolution continue du genre humain qui consiste dans une réalisation toujours plus complète de la nature humaine et le problème qu'il traite est de retrouver l'ordre de cette évolution. Or, à supposer que cette évolution existe, la réalité n'en peut être établie que la science une fois faite; on ne peut donc en faire l'objet même de la recherche que si on la pose comme une conception de l'esprit, non comme une chose.

Et en effet, il s'agit si bien d'une représentation toute subjective que, en fait, ce progrès de l'humanité n'existe pas. Ce qui existe, ce qui seul est donné à l'observation, ce sont des sociétés particulières qui naissent, se développent, meurent indépendamment les unes des autres. Si encore les plus récentes continuaient celles qui les ont précédées, chaque type supérieur pourrait être considéré comme la simple répétition du type immédiatement inférieur avec quelque chose en plus; on pourrait donc les mettre tous bout à bout, pour ainsi dire, en confondant ceux qui se trouvent au même degré de développement, et la série ainsi formée pourrait être regardée comme représentative de l'humanité. Mais les faits ne se présentent pas avec cette extrême simplicité. Un peuple qui en remplace un autre n'est pas simplement un prolongement de ce dernier avec quelques caractères nouveaux; il est autre, il a des propriétés en plus, d'autres en moins; il constitue une individualité nouvelle et toutes ces indvidualités distinctes, étant hétérogènes, ne peuvent pas se fondre en une même série continue, ni surtout en une série unique. Car la suite des sociétés ne saurait être figurée par une ligne géométrique; elle ressemble plutôt à un arbre dont les rameaux se dirigent dans des sens divergents. En somme, Comte a pris pour le développement historique la notion qu'il en avait et qui ne diffère pas beaucoup de celle que s'en fait le vulgaire. Vue de loin, en effet, l'histoire prend assez bien cet aspect sériaire et simple. On n'aperçoit que des individus qui se succèdent les uns aux autres et marchent tous dans une même direction parce qu'ils ont une même nature. Puisque, d'ailleurs, on ne conçoit pas que l'évolution sociale puisse être autre chose que le développement de quelque idée humaine, il paraît tout naturel de la définir par l'idée que s'en font les hommes. Or, en procédant ainsi, non seulement on reste dans l'idéologie, mais on donne comme objet à la sociologie un concept qui n'a rien de proprement sociologique.

Ce concept, M. Spencer l'écarte, mais c'est pour le remplacer par un autre qui n'est pas formé d'une autre façon. Il fait des sociétés, et non de l'humanité, l'objet de la science; seulement, il donne aussitôt des premières une définition qui fait évanouir la chose dont il parle pour mettre à la place la prénotion qu'il en a. Il pose, en effet, comme une proposition évidente qu' « une société n'existe que quand, à la juxtaposition, s'ajoute la coopération », que c'est par là seulement que l'union des individus devient une société proprement dite [1]. Puis, partant de ce principe que la coopération est l'essence

1. *Sociol.* Tr. fr., III, 331-332.

de la vie sociale, il distingue les sociétés en deux classes suivant la nature de la coopération qui y domine. « Il y a, dit-il, une coopération spontanée qui s'effectue sans préméditation durant la poursuite de fins d'un caractère privé; il y a aussi une coopération consciemment instituée qui suppose des fins d'intérêt public nettement reconnues [1]. » Aux premières, il donne le nom de sociétés industrielles; aux secondes, celui de militaires, et on peut dire de cette distinction qu'elle est l'idée mère de sa sociologie.

Mais cette définition initiale énonce comme une chose ce qui n'est qu'une vue de l'esprit. Elle se présente, en effet, comme l'expression d'un fait immédiatement visible et que l'observation suffit à constater, puisqu'elle est formulée dès le début de la science comme un axiome. Et cependant, il est impossible de savoir par une simple inspection si réellement la coopération est le tout de la vie sociale. Une telle affirmation n'est scientifiquement légitime que si l'on a commencé par passer en revue toutes les manifestations de l'existence collective et si l'on a fait voir qu'elles sont toutes des formes diverses de la coopération. C'est donc encore une certaine manière de concevoir la réalité sociale qui se substitue à cette réalité [2]. Ce qui est ainsi défini, ce n'est pas la société, mais l'idée que s'en fait M. Spencer. Et s'il n'éprouve aucun scrupule à procéder ainsi, c'est que, pour lui aussi, la société n'est et ne peut être que la réalisation d'une idée, à savoir de cette idée même de coopération par laquelle il la définit [3]. Il serait aisé de montrer que, dans chacun des problèmes particuliers qu'il aborde, sa méthode reste la même. Aussi, quoiqu'il affecte de procéder empiriquement, comme les faits accumulés dans sa sociologie sont employés à illustrer des analyses de notions plutôt qu'à décrire et à expliquer des choses, ils semblent bien n'être là que pour faire figure d'arguments. En réalité, tout ce qu'il y a d'essentiel dans sa doctrine peut être immédiatement déduit de sa définition de la société et des différentes formes de coopération. Car il est évident que, si nous n'avons le choix qu'entre une coopération tyranniquement imposée et une coopération libre et spontanée, c'est cette dernière qui est l'idéal vers lequel l'humanité tend et doit tendre.

Ce n'est pas seulement à la base de la science que se rencontrent ces notions vulgaires, mais on les retrouve à chaque instant dans la trame des raisonnements. Dans l'état actuel de nos connaissances,

1. *Sociol.*, III, 332.
2. Conception, d'ailleurs, controversable. (V. *Division du travail social*, II, 2, § 4.)
3. « La coopération ne saurait donc exister sans société, et c'est le but pour lequel une société existe. » (*Principes de Sociol.*, III, 332.)

nous ne savons pas avec certitude ce que c'est que l'État, la souveraineté, la liberté politique, la démocratie, le socialisme, le communisme, etc., la méthode voudrait donc que l'on s'interdît tout usage de ces concepts, tant qu'ils ne sont pas scientifiquement constitués. Et cependant les mots qui les expriment reviennent sans cesse dans les discussions des sociologues. On les emploie couramment et avec assurance comme s'ils correspondaient à des choses bien connues et définies, alors qu'ils ne réveillent en nous que des notions confuses, mélanges indistincts d'impressions vagues, de préjugés et de passions. Nous nous moquons aujourd'hui des singuliers raisonnements que les médecins du moyen âge construisaient avec les notions du chaud, du froid, de l'humide, du sec, etc., et nous ne nous apercevons pas que nous continuons à appliquer cette même méthode à l'ordre de phénomènes qui le comporte moins que tout autre, à cause de son extrême complexité.

Dans les branches spéciales de la sociologie ce caractère idéologique est encore plus accusé.

C'est surtout le cas pour la morale. On peut dire, en effet, qu'il n'y a pas un seul système où elle ne soit représentée comme le simple développement d'une idée initiale qui la contiendrait tout entière en puissance. Cette idée, les uns croient que l'homme la trouve toute faite en lui dès sa naissance; d'autres, au contraire, qu'elle se forme plus ou moins lentement au cours de l'histoire. Mais, pour les uns comme pour les autres, pour les empiristes comme pour les rationalistes, elle est tout ce qu'il y a de vraiment réel en morale. Pour ce qui est du détail des règles juridiques et morales, elles n'auraient, pour ainsi dire, pas d'existence par elles-mêmes, mais ne seraient que cette notion fondamentale appliquée aux circonstances particulières de la vie et diversifiée suivant les cas. Dès lors, l'objet de la morale ne saurait être ce système de préceptes sans réalité, mais l'idée de laquelle ils découlent et dont ils ne sont que des applications variées. Aussi toutes les questions que se pose l'éthique se rapportent-elles, non à des choses, mais à des idées; ce qu'il s'agit de savoir, c'est en quoi consiste l'idée du droit, l'idée de la morale, non quelle est la nature de la morale et du droit pris en eux-mêmes. Les moralistes ne sont pas encore parvenus à cette conception très simple que, comme notre représentation des choses sensibles vient de ces choses mêmes et les exprime plus ou moins exactement, notre représentation de la morale vient du spectacle même des règles qui fonctionnent sous nos yeux et les figure schématiquement; que, par conséquent, ce sont ces règles et non la vue sommaire que nous en avons, qui forment la matière

de la science, de même que la physique a pour objet les corps tels qu'ils existent, non l'idée que s'en fait le vulgaire. Il en résulte qu'on prend pour base de la morale ce qui n'en est que le sommet, à savoir la manière dont elle se prolonge dans les consciences individuelles et y retentit. Et ce n'est pas seulement dans les problèmes les plus généraux de la science que cette méthode est suivie; elle reste la même dans les questions spéciales. Des idées essentielles qu'il étudie au début, le moraliste passe aux idées secondaires et dérivées, de la famille, de la patrie, de la responsabilité, de la charité ou de la justice; mais c'est toujours à des idées que s'applique sa réflexion.

Il n'en est pas autrement de l'économie politique. Elle a pour objet, dit Stuart Mill, les faits sociaux qui se produisent principalement ou exclusivement en vue de l'acquisition des richesses [1]. Mais pour que les faits ainsi définis pussent être assignés, en tant que choses, à l'observation du savant, il faudrait tout au moins que l'on pût indiquer à quel signe il est possible de reconnaître ceux qui satisfont à cette condition. Or, au début de la science, on n'est même pas en droit d'affirmer qu'il en existe, bien loin qu'on puisse savoir quels ils sont. Dans tout ordre de recherches, en effet, c'est seulement quand l'explication des faits est assez avancée qu'il est possible d'établir qu'ils ont un but et quel il est. Il n'est pas de problème plus complexe ni moins susceptible d'être tranché d'emblée. Rien donc ne nous assure par avance qu'il y ait une sphère de l'activité sociale où le désir de la richesse joue réellement ce rôle prépondérant. Par conséquent, la matière de l'économie politique, ainsi comprise, est faite, non de réalités qui peuvent être montrées du doigt, mais de simples possibles, de pures conceptions de l'esprit; à savoir, des faits que l'économiste *conçoit* comme se rapportant à la fin considérée, et tels qu'il les conçoit. Entreprend-il, par exemple, d'étudier ce qu'il appelle la production? D'emblée, il croit pouvoir énumérer les principaux agents à l'aide desquels elle a lieu et les passer en revue. C'est donc qu'il n'a pas reconnu leur existence en observant de quelles conditions dépendait la chose qu'il étudie; car alors il eût commencé par exposer les expériences desquelles il a tiré cette conclusion. Si, dès le début de la recherche et en quelques mots, il procède à cette classification, c'est qu'il l'a obtenue par une simple analyse logique. Il part de l'idée de production; en la décomposant, il trouve qu'elle implique logiquement celles de

1. *Système de Logique*, III, p. 496.

forces naturelles, de travail, d'instrument ou de capital et il traite ensuite de la même manière ces idées dérivées [1].

La plus fondamentale de toutes les théories économiques, celle de la valeur, est manifestement construite d'après cette même méthode. Si la valeur y était étudiée comme une réalité doit l'être, on verrait d'abord l'économiste indiquer à quoi l'on peut reconnaître la chose appelée de ce nom, puis en classer les espèces, chercher par des inductions méthodiques en fonction de quelles causes elles varient, comparer enfin ces divers résultats pour en dégager une formule générale. La théorie ne pourrait donc venir que quand la science a été poussée assez loin. Au lieu de cela, on la rencontre dès le début. C'est que, pour la faire, l'économiste se contente de se recueillir, de prendre conscience de l'idée qu'il se fait de la valeur, c'est-à-dire d'un objet susceptible de s'échanger; il trouve qu'elle implique la création de l'utile, celle du rare, etc., et c'est avec ces produits de son analyse qu'il construit sa définition. Sans doute il la confirme par quelques exemples. Mais quand on songe aux faits innombrables dont une pareille théorie doit rendre compte, comment accorder la moindre valeur démonstrative aux faits, nécessairement très rares, qui sont ainsi cités au hasard de la suggestion?

Aussi, en économie politique comme en morale, la part de l'investigation scientifique est-elle très restreinte; celle de l'art, prépondérante. En morale, la partie théorique est réduite à quelques discussions sur l'idée du devoir, du bien et du droit. Encore ces spéculations abstraites ne constituent-elles pas une science, à parler exactement, puisqu'elles ont pour objet de déterminer, non ce qui est, en fait, la règle suprême de la moralité, mais ce qu'elle doit être. De même, ce qui tient le plus de place dans les recherches des économistes c'est la question de savoir, par exemple, si la société *doit être* organisée d'après les conceptions des individualistes ou d'après celles des socialistes; *s'il est meilleur* que l'État intervienne dans les rapports industriels et commerciaux ou les abandonne entièrement à l'initiative privée; si le système monétaire *doit être* le monométallisme ou le bimétallisme, etc., etc. Les lois proprement dites y sont peu nombreuses; même celles qu'on a l'habitude d'appeler ainsi ne méritent généralement pas cette qualification, mais ne sont que des maximes d'action, des préceptes pratiques déguisés. Voilà, par exemple, la fameuse loi de

1. Ce caractère ressort des expressions mêmes employées par les économistes. Il est sans cesse question d'idées, de l'idée d'utile, de l'idée d'épargne, de placement, de dépense (V. Gide, *Principes d'économie politique*, liv. III, ch. I, § 1; ch. II, § 1; ch. III, § 1).

l'offre et de la demande. Elle n'a jamais été établie inductivement, comme expression de la réalité économique. Jamais aucune expérience, aucune comparaison méthodique n'a été instituée pour établir que, *en fait*, c'est suivant cette loi que procèdent les relations économiques. Tout ce qu'on a pu faire et tout ce qu'on a fait, c'est de démontrer dialectiquement que les individus doivent procéder ainsi, s'ils entendent bien leurs intérêts; c'est que toute autre manière de faire serait nuisible et impliquerait de la part de ceux qui s'y prêteraient une véritable aberration logique. Il est logique que les industries les plus productives soient les plus recherchées; que les détenteurs des produits les plus demandés et les plus rares les vendent au plus haut prix. Mais cette nécessité toute logique ne ressemble en rien à celle que présentent les vraies lois de la nature. Celles-ci expriment les rapports suivant lesquels les faits s'enchaînent réellement, non la manière dont il est bon qu'ils s'enchaînent.

Ce que nous disons de cette loi peut être répété de toutes les propositions que l'école orthodoxe qualifie de naturelles et qui, d'ailleurs, ne sont guère que des cas particuliers de la précédente. Elles sont naturelles, si l'on veut, en ce sens qu'elles énoncent les moyens qu'il est ou qu'il peut paraître naturel d'employer pour atteindre telle fin supposée; mais elles ne doivent pas être appelées de ce nom, si, par loi naturelles, on entend toute manière d'être de la nature, inductivement constatée. Elles ne sont en somme que des conseils de sagesse pratique et, si l'on a pu, plus ou moins spécieusement, les présenter comme l'expression même de la réalité, c'est que, à tort ou à raison, on a cru pouvoir supposer que ces conseils étaient effectivement suivis par la généralité des hommes et dans la généralité des cas.

Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme telles. Pour démontrer cette proposition, il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature, de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs. Il suffit de constater qu'ils sont l'unique *datum* offert au sociologue. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data*, qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. Ce qui nous est donné, ce n'est pas l'idée que les hommes se font de la valeur; car elle est inaccessible. Ce sont les valeurs qui s'échangent réellement au cours des relations économiques. Ce n'est pas telle ou telle conception de l'idéal moral;

c'est l'ensemble des règles qui déterminent effectivement la conduite. Ce n'est pas l'idée de l'utile ou de la richesse; c'est tout le détail de l'organisation économique. Il est possible que la vie sociale ne soit que le développement de certaines notions; mais, à supposer que cela soit, ces notions ne sont pas données immédiatement. On ne peut les atteindre directement, mais seulement à travers la réalité phénoménale qui les exprime. Nous ne savons pas *a priori* quelles idées sont à l'origine des divers courants entre lesquels se partage la vie sociale ni s'il y en a; c'est seulement après les avoir remontés jusqu'à leurs sources que nous saurons d'où ils proviennent.

Il nous faut donc considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous. Si cette extériorité n'est qu'apparente, l'illusion se dissipera à mesure que la science avancera et l'on verra, pour ainsi dire, le dehors rentrer dans le dedans. Mais la solution ne peut être préjugée et, alors même que, finalement, ils n'auraient pas tous les caractères intrinsèques de la chose, ils devraient d'abord être traités comme telles. Cette règle s'applique donc à la réalité sociale tout entière, sans qu'il y ait lieu de faire aucune exception. Même les phénomènes qui paraissent le plus consister en arrangements artificiels doivent être considérés de ce point de vue. *Le caractère conventionnel d'une pratique ou d'une institution ne doit jamais être présumé.* Si, d'ailleurs, il nous est permis d'invoquer notre expérience personnelle, nous croyons pouvoir assurer que, en procédant de cette manière, on aura souvent la satisfaction de voir les faits, en apparence les plus arbitraires, présenter ensuite à une observation plus attentive des caractères de constance et de régularité, symptômes de leur objectivité.

Du reste, et d'une manière générale, ce qui a été dit précédemment sur les caractères distinctifs du fait social, suffit à nous rassurer sur la nature de cette objectivité et à prouver qu'elle n'est pas illusoire. En effet, on reconnaît principalement une chose à ce signe qu'elle ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté. Ce n'est pas qu'elle soit réfractaire à toute modification. Mais, pour y produire un changement, il ne suffit pas de le vouloir, il faut encore un effort plus ou moins laborieux dû à la résistance qu'elle nous oppose et qui, d'ailleurs, ne peut pas toujours être vaincue. Or nous avons vu que les faits sociaux présentent cette propriété. Bien loin qu'ils soient un produit de notre volonté, ils la déterminent du dehors; ils consistent comme en des moules en lesquels nous sommes nécessités à couler nos actions. Souvent même,

cette nécessité est telle que nous ne pouvons pas y échapper. Mais alors même que nous parvenons à en triompher, l'opposition que nous rencontrons suffit à nous avertir que nous sommes en présence de quelque chose qui ne dépend pas de nous. Donc, en considérant les phénomènes sociaux comme des choses, nous ne ferons que les traiter conformément à leur nature.

En définitive, la réforme qu'il s'agit d'introduire en sociologie est de tous points identique à celle qui a transformé la psychologie dans ces trente dernières années. De même que Comte et M. Spencer déclarent que les faits sociaux sont des faits de nature, sans cependant les traiter comme des choses, les différentes écoles empiriques avaient, depuis longtemps, reconnu le caractère naturel des phénomènes psychologiques et déclaré qu'ils devaient être étudiés d'après la méthode des sciences physiques. Cependant, en réalité, tous les travaux que nous leur devons se réduisent à de pures analyses idéologiques, non moins que ceux de l'école métaphysique. En effet, les empiristes, eux aussi, n'employaient que la méthode introspective. Or, les faits que l'on n'observe que sur soi-même sont trop rares, trop fuyants pour contrôler efficacement les notions correspondantes que l'habitude a fixées en nous. Celles-ci restent donc sans contrepoids; par suite, elles s'interposent entre les faits et nous et constituent la matière de la science. Aussi ni Locke, ni Condillac n'ont-ils considéré les phénomènes psychiques objectivement. Ce n'est pas la sensation qu'ils étudient, mais une certaine idée de la sensation. C'est pourquoi, quoique, à de certains égards, ils aient préparé l'avènement de la psychologie scientifique, celle-ci n'a vraiment pris naissance que beaucoup plus tard, quand on fut enfin parvenu à cette conception que les états de conscience peuvent et doivent être considérés du dehors, et non du point de vue de la conscience qui les éprouve. Telle est la grande révolution qui s'est accomplie en ce genre d'études. Tous les procédés particuliers, toutes les méthodes nouvelles dont on a enrichi cette science ne sont que des moyens divers pour réaliser plus complètement cette idée fondamentale. C'est ce même progrès qui reste à faire à la sociologie. Il faut qu'elle passe du stade subjectif, qu'elle n'a encore guère dépassé, à la phase objective.

Ce passage y est, d'ailleurs, moins difficile à effectuer qu'en psychologie. En effet, les faits psychiques sont naturellement donnés comme des états du sujet dont ils ne paraissent même pas séparables. Intérieurs par définition, il semble qu'on ne puisse les traiter comme extérieurs qu'en faisant violence à leur nature. Il faut, non seulement un effort d'abstraction, mais tout un ensemble de procédés et

d'artifices pour arriver à les considérer de ce biais. Au contraire, les faits sociaux ont bien plus naturellement et plus immédiatement tous les caractères de la chose. Le droit existe dans les codes, les mouvements de la vie quotidienne s'inscrivent dans les chiffres de la statistique, dans les monuments de l'histoire, les modes dans les costumes, les goûts dans les œuvres d'art. Ils tendent en vertu de leur nature même à s'extérioriser en dehors des consciences individuelles. Pour les voir sous leur aspect de choses, il n'est donc pas nécessaire de les torturer avec ingéniosité. De ce point de vue, la sociologie a sur la psychologie un sérieux avantage qui n'a pas été aperçu jusqu'ici et qui doit en hâter le développement. Les faits sont peut-être plus difficiles à interpréter parce qu'ils sont plus complexes, mais ils sont plus faciles à atteindre. La psychologie, au contraire, n'a pas seulement du mal pour les élaborer, mais aussi pour les saisir. Par conséquent, il est permis de croire que, du jour où ce principe de la méthode sociologique sera unanimement reconnu et pratiqué, on verra la sociologie progresser avec une rapidité que la lenteur actuelle de son développement ne ferait guère supposer, et regagner même l'avance que la psychologie doit uniquement à son antériorité historique [1].

II

Mais l'expérience de nos devanciers nous a montré que, pour assurer la réalisation pratique de la vérité qui vient d'être établie, il ne suffit pas d'en donner une démonstration théorique ni même de s'en pénétrer. L'esprit est si naturellement enclin à la méconnaître qu'on retombera inévitablement dans les anciens errements si l'on ne se soumet à une discipline rigoureuse, dont nous allons formuler les règles principales, corollaires de la précédente.

1° Le premier de ces corollaires est que : *Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions*. Une démonstration spéciale de cette règle n'est pas nécessaire ; elle résulte de tout ce que nous avons dit précédemment. Elle est, d'ailleurs, la base de toute méthode scientifique. Le doute méthodique de Descartes n'en est, au fond, qu'une

1. Il est vrai que la complexité plus grande des faits sociaux en rend la science plus malaisée. Mais, par compensation, précisément parce que la sociologie est la dernière venue, elle est en état de profiter des progrès réalisés par les sciences inférieures et de s'instruire à leur école. Cette utilisation des expériences faites ne peut manquer d'en accélérer le développement.

application. Si, au moment où il va fonder la science, Descartes se fait une loi de mettre en doute toutes les idées qu'il a reçues antérieurement, c'est qu'il ne veut employer que des concepts scientifiquement élaborés, c'est-à-dire traités d'après la méthode qu'il institue; tous ceux qu'il tient d'une autre origine doivent donc être rejetés, au moins provisoirement. Nous avons déjà vu que la théorie des Idoles, chez Bacon, n'a pas d'autre sens. Les deux grandes doctrines que l'on a si souvent opposées l'une à l'autre concordent sur ce point essentiel. Il faut donc que le sociologue, soit au moment où il détermine l'objet de ses recherches, soit dans le cours de ses démonstrations, s'interdise résolument l'emploi de ces concepts qui se sont formés en dehors de la science et pour des besoins qui n'ont rien de scientifique. Il faut qu'il s'affranchisse de ces fausses évidences qui dominent l'esprit du vulgaire, qu'il secoue, une fois pour toutes, le joug de ces catégories empiriques qu'une longue accoutumance finit souvent par rendre tyrannique. Tout au moins, si, parfois, la nécessité l'oblige à y recourir, qu'il le fasse en ayant conscience de leur peu de valeur, afin de ne pas les appeler à jouer dans la doctrine un rôle dont elles ne sont pas dignes.

Ce qui rend cet affranchissement particulièrement difficile en sociologie, c'est que le sentiment se met souvent de la partie. Nous nous passionnons, en effet, pour nos croyances politiques et religieuses, pour nos pratiques morales bien autrement que pour les choses du monde physique; par suite, ce caractère passionnel se communique à la manière dont nous concevons et dont nous nous expliquons les premières. Les idées que nous nous en faisons nous tiennent à cœur, tout comme leurs objets, et prennent ainsi une telle autorité qu'elles ne supportent pas la contradiction. Toute opinion qui les gêne est traitée en ennemie. Une proposition n'est-elle pas d'accord avec l'idée qu'on se fait du patriotisme, ou de la dignité individuelle, par exemple? Elle est niée, quelles que soient les preuves sur lesquelles elle repose. On ne peut pas admettre qu'elle soit vraie; on lui oppose une fin de non-recevoir et la passion, pour se justifier, n'a pas de peine à suggérer des raisons qu'on trouve facilement décisives. Ces notions peuvent même avoir un tel prestige qu'elles ne tolèrent même pas l'examen scientifique. Le seul fait de les traiter, ainsi que les phénomènes auxquels elles se rapportent, par une froide et sèche analyse révolte certains esprits. Quiconque entreprend d'étudier le sens moral du dehors et comme une réalité extérieure, paraît à ces délicats dénué de sens moral, comme le vivisectionniste semble au vulgaire dénué de la sensibilité commune. Bien loin de soumettre ces sentiments au contrôle

de la science, c'est à eux que l'on croit devoir s'adresser pour faire la science des choses auxquelles ils se rapportent. « Malheur, écrit un éloquent historien des religions, malheur au savant qui aborde les choses de Dieu sans avoir au fond de sa conscience, dans l'arrière-couche indestructible de son être, là où dort l'âme des ancêtres, un sanctuaire inconnu d'où s'élève par instants un parfum d'encens, une ligne de psaume, un cri douloureux ou triomphal qu'enfant il a jeté vers le ciel à la suite de ses frères et qui le remet en communion soudaine avec les prophètes d'autrefois [1]. »

On ne saurait s'élever avec trop de force contre cette doctrine mystique qui — comme tout mysticisme, d'ailleurs — n'est, au fond, qu'un empirisme déguisé, négateur de toute science. Les sentiments qui ont pour objets les choses sociales n'ont pas de privilège sur les autres, car ils n'ont pas une autre origine. Ils se sont, eux aussi, formés historiquement; ils sont un produit de l'expérience humaine, mais d'une expérience confuse et inorganisée. Ils ne sont pas dus à je ne sais quelle anticipation transcendantale de la réalité, mais ils sont la résultante de toute sorte d'impressions et d'émotions accumulées sans ordre, au hasard des circonstances, sans interprétation méthodique. Bien loin qu'ils nous apportent des clartés supérieures aux clartés rationnelles, ils sont faits exclusivement d'états forts, il est vrai, mais troubles. Leur accorder une pareille prépondérance, c'est donner aux facultés inférieures de l'intelligence la suprématie sur les plus élevées, c'est se condamner à une logomachie plus ou moins oratoire. Une science ainsi faite ne peut satisfaire que les esprits qui aiment mieux penser avec leur sensibilité qu'avec leur entendement, qui préfèrent les synthèses immédiates et confuses de la sensation aux analyses patientes et lumineuses de la raison. Le sentiment est objet de science, non le critère de la vérité scientifique. Au reste, il n'est pas de science qui, à ses débuts, n'ait rencontré des résistances analogues. Il fut un temps où les sentiments relatifs aux choses du monde physique, ayant eux-mêmes un caractère religieux ou moral, s'opposaient avec non moins de force à l'établissement des sciences physiques. On peut donc croire que, pourchassé de science en science, ce préjugé finira par disparaître de la sociologie elle-même, sa dernière retraite, pour laisser le terrain libre au savant.

2° Mais la règle précédente est toute négative. Elle apprend au sociologue à échapper à l'empire des notions vulgaires, pour tourner

1. J. Darmsteter, *Les prophètes d'Israël*, p. 9.

son attention vers les faits; mais elle ne dit rien sur la manière dont il doit se saisir de ces derniers pour en faire une étude objective.

Toute investigation scientifique porte sur un groupe déterminé de phénomènes qui répondent à une même définition. La première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question. C'est la première et la plus indispensable condition de toute preuve et de toute vérification; une théorie, en effet, ne peut être contrôlée que si l'on sait reconnaître les faits dont elle doit rendre compte. On conçoit aisément l'importance de cette définition initiale puisque c'est elle qui constitue l'objet même de la science. Celui-ci sera une chose ou non, suivant la manière dont cette définition sera faite.

Pour qu'elle soit objective, il faut évidemment qu'elle exprime les phénomènes en fonction, non d'une idée de l'esprit, mais de propriétés qui leur sont inhérentes. Il faut qu'elle les caractérise par un élément intégrant de leur nature, non par leur conformité à une notion plus ou moins idéale. Or, au moment où la recherche va seulement commencer, alors que les faits n'ont encore été soumis à aucune élaboration, les seuls de leurs caractères qui puissent être atteints, sont ceux qui se trouvent assez extérieurs pour être immédiatement visibles. Ceux qui sont situés plus profondément sont, sans doute, plus essentiels; leur valeur explicative est plus haute, mais ils sont inconnus à cette phase de la science et ne peuvent être anticipés que si l'on substitue à la réalité quelque conception de l'esprit. C'est donc parmi les premiers que doit être cherchée la matière de cette définition fondamentale. D'autre part, il est clair que cette définition devra comprendre, sans exception ni distinction, tous les phénomènes qui présentent également ces mêmes caractères; car nous n'avons aucune raison ni aucun moyen de choisir entre eux. Ces propriétés sont alors tout ce que nous savons du réel; par conséquent, elles doivent déterminer souverainement la manière dont les faits doivent être groupés. Nous ne possédons aucun autre critère qui puisse, même partiellement, suspendre les effets du précédent. D'où la règle suivante : *Ne jamais prendre pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs et comprendre dans la même recherche tous ceux qui répondent à cette définition.* Par exemple, nous constatons l'existence d'un certain nombre d'actes qui présentent tous ce caractère extérieur que, une fois accomplis, ils déterminent de la part de la société cette réaction particulière qu'on nomme la peine. Nous en faisons un groupe *sui generis*, auquel nous imposons une rubrique commune; nous appe-

lons crime tout acte puni et nous faisons du crime ainsi défini l'objet d'une science spéciale, la criminologie. De même, nous observons, à l'intérieur de toutes les sociétés connues, l'existence d'une société partielle, reconnaissable à ce signe extérieur, qu'elle est formée d'individus consanguins, pour la plupart, les uns des autres et qui sont unis entre eux par des liens juridiques. Nous faisons des faits qui s'y rapportent un groupe particulier, auquel nous donnons un nom particulier; ce sont les phénomènes de la vie domestique. Nous appelons famille tout agrégat de ce genre et nous faisons de la famille ainsi définie l'objet d'une investigation spéciale qui n'a pas encore reçu de dénomination déterminée dans la terminologie sociologique. Quand, plus tard, on passera de la famille en général aux différents types familiaux, on appliquera la même règle. Quand on abordera, par exemple, l'étude du clan, ou de la famille maternelle, ou de la famille patriarcale, on commencera par les définir et d'après la même méthode. L'objet de chaque problème, qu'il soit général ou particulier, doit être constitué suivant le même principe.

En procédant de cette manière, le sociologue, dès sa première démarche, prend immédiatement pied dans la réalité. En effet, la façon dont les faits sont ainsi classés ne dépend pas de lui, de la tournure particulière de son esprit, mais de la nature des choses. Le signe qui les fait ranger dans telle ou telle catégorie peut être montré à tout le monde, reconnu de tout le monde et les affirmations d'un observateur peuvent être contrôlées par les autres. Il est vrai que la notion ainsi constituée ne cadre pas toujours ou même ne cadre généralement pas avec la notion commune. Par exemple, il est évident que, pour le sens commun, les faits de libre pensée ou les manquements à l'étiquette, si régulièrement et si sévèrement punis dans une multitude de sociétés, ne sont pas regardés comme des crimes même par rapport à ces sociétés. De même, un clan n'est pas une famille, dans l'acception usuelle du mot. Mais il n'importe; car il ne s'agit pas simplement de découvrir un moyen qui nous permette de retrouver assez sûrement les faits auxquels s'appliquent les mots de la langue courante et les idées qu'ils traduisent. Ce qu'il faut, c'est constituer de toutes pièces des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimés à l'aide d'une terminologie spéciale. Ce n'est pas, sans doute, que le concept vulgaire soit inutile au savant; il sert d'indicateur. Par lui, nous sommes informés qu'il existe quelque part un ensemble de phénomènes qui sont réunis sous une même appellation et qui, par conséquent, doivent vraisemblablement avoir des caractères communs; même,

comme il n'est jamais sans avoir eu quelque contact avec les phénomènes, il nous indique parfois, mais en gros, dans quelle direction ils doivent être recherchés. Mais, comme il est grossièrement formé, il est tout naturel qu'il ne coïncide pas exactement avec le concept scientifique, institué à son occasion.

Si évidente et si importante que soit cette règle, elle n'est guère observée en sociologie. Précisément parce qu'il y est traité de choses dont nous parlons sans cesse, comme la famille, la propriété, le crime, etc., il paraît le plus souvent inutile au sociologue d'en donner une définition préalable et rigoureuse. Nous sommes tellement habitués à nous servir de ces mots, qui reviennent à tout instant dans le cours des conversations, qu'il semble inutile de préciser le sens dans lequel nous les prenons. On s'en réfère simplement à la notion commune. Or celle-ci est très souvent ambiguë. Cette ambiguïté fait qu'on réunit sous un même nom et dans une même explication des choses, en réalité, très différentes. De là proviennent d'inextricables confusions. Ainsi il existe deux sortes d'unions monogamiques : les unes le sont de fait, les autres de droit. Dans les premières, le mari n'a qu'une femme quoique, juridiquement, il puisse en avoir plusieurs, dans les secondes, il lui est légalement interdit d'être polygame. La monogamie de fait se rencontre chez plusieurs espèces animales et dans certaines sociétés inférieures, non pas à l'état sporadique, mais avec la même généralité que si elle était imposée par la loi. Quand la peuplade est dispersée sur une vaste surface, la trame sociale est très lâche et, par suite, les individus vivent isolés les uns des autres. Dès lors, chaque homme cherche naturellement à se procurer une femme et une seule, parce que, dans cet état d'isolement, il lui est difficile d'en avoir plusieurs. La monogamie obligatoire, au contraire, ne s'observe que dans les sociétés les plus élevées. Ces deux espèces de sociétés conjugales ont donc une signification très différente, et pourtant le même mot sert à les désigner ; car on dit couramment de certains animaux qu'ils sont monogames, quoiqu'il n'y ait chez eux rien qui ressemble à une obligation juridique. Or M. Spencer, abordant l'étude du mariage, emploie le mot de monogamie, sans le définir, avec son sens usuel et équivoque. Il en résulte que l'évolution du mariage lui paraît présenter une incompréhensible anomalie, puisqu'il croit observer la forme supérieure de l'union sexuelle dès les premières phases du développement historique, alors qu'elle paraît plutôt disparaître dans la période intermédiaire pour réapparaître ensuite. Il en conclut qu'il n'y a pas de rapport régulier entre le progrès social en général et l'avancement progressif vers un type plus

parfait de vie familiale. Une définition opportune eût prévenu cette erreur [1].

Dans d'autres cas, on prend bien soin de définir l'objet sur lequel va porter la recherche; mais, au lieu de comprendre dans la définition et de grouper sous la même rubrique tous les phénomènes qui ont les mêmes caractères extérieurs, on fait entre eux un triage. On en choisit certains, sorte d'élite, que l'on regarde comme ayant seuls le droit d'avoir ces caractères. Quant aux autres, on les considère comme ayant usurpé ces signes distinctifs et on n'en tient pas compte. Mais il est aisé de prévoir que l'on ne peut obtenir de cette manière qu'une notion subjective et tronquée. Cette élimination, en effet, ne peut être faite que d'après une idée préconçue, puisque, au début de la science, aucune recherche n'a pu encore établir la réalité de cette usurpation, à supposer qu'elle soit possible. Les phénomènes choisis ne peuvent avoir été retenus que parce qu'ils étaient, plus que les autres, conformes à la conception idéale que l'on se faisait de cette sorte de réalité. Par exemple, M. Garofalo, au commencement de sa *Criminologie*, démontre fort bien que le point de départ de cette science doit être « la notion sociologique du crime [2] ». Seulement, pour constituer cette notion, il ne compare pas indistinctement tous les actes qui, dans les différents types sociaux, ont été réprimés par des peines régulières, mais seulement certains d'entre eux, à savoir ceux qui offensent la partie moyenne et immuable du sens moral. Quant aux sentiments moraux qui ont disparu dans la suite de l'évolution, ils ne lui paraissent pas fondés dans la nature des choses pour cette raison qu'ils n'ont pas réussi à se maintenir; par suite, les actes qui ont été réputés criminels, parce qu'ils les violaient, lui semblent n'avoir dû cette dénomination qu'à des circonstances accidentelles et plus ou moins pathologiques. Mais c'est en vertu d'une conception toute personnelle de la moralité qu'il procède à cette élimination. Il part de cette idée que l'évolution morale, prise à sa source même ou dans les environs, roule toute sorte de scories et d'impuretés qu'elle élimine ensuite progressivement, et qu'aujourd'hui seulement elle est parvenue à se débarrasser de tous les éléments adventices qui, primitivement, en troublaient le cours. Mais ce principe n'est ni un axiome évident, ni une vérité démontrée; ce n'est qu'une hypothèse et que rien ne jus-

1. C'est la même absence de définition qui a fait dire parfois que la démocratie se rencontrait également au commencement et à la fin de l'histoire. La vérité, c'est que la démocratie primitive et celle d'aujourd'hui sont très différentes l'une de l'autre.

2. *Criminologie*, p. 2.

tifie. Les parties variables du sens moral ne sont pas moins fondées dans la nature des choses que les parties immuables; les variations par lesquelles ont passé les premières témoignent seulement que les choses elles-mêmes ont varié. En zoologie, les formes spéciales aux espèces inférieures ne sont pas regardées comme moins naturelles que celles qui se répètent à tous les degrés de l'échelle animale. De même, les actes taxés crimes par les sociétés primitives, et qui ont perdu cette qualification, sont réellement criminels par rapport à ces sociétés, tout comme ceux que nous continuons à réprimer aujourd'hui. Les premiers correspondent aux conditions changeantes de la vie sociale, les seconds aux conditions constantes; mais les premiers ne sont pas plus artificiels que les seconds.

Il y a plus : alors même que ces actes auraient indûment revêtu le caractère criminologique, néanmoins ils ne devraient pas être séparés radicalement des autres; car les formes morbides du phénomène ne sont pas d'une autre nature que les formes normales et, par conséquent, il est nécessaire d'observer les premières comme les secondes pour déterminer cette nature. La maladie ne s'oppose pas à la santé; ce sont deux variétés du même genre et qui s'éclairent mutuellement. C'est une règle depuis longtemps reconnue et pratiquée en biologie comme en psychologie et que le sociologue n'est pas moins tenu de respecter. A moins d'admettre qu'un même phénomène puisse être dû tantôt à une cause et tantôt à une autre, c'est-à-dire à moins de nier le principe de causalité, les causes qui impriment à un acte, mais d'une manière anormale, le signe distinctif du crime, ne sauraient différer en espèce de celles qui produisent normalement le même effet; elles s'en distinguent seulement en degrés ou parce qu'elles n'agissent pas dans le même ensemble de circonstances. Le crime anormal est donc encore un crime et doit, par suite, entrer dans la définition du crime. Aussi qu'arrive-t-il? C'est que M. Garofalo prend pour le genre ce qui n'est que l'espèce ou même une simple variété. Les faits auxquels s'applique la formule de la criminalité ne représentent qu'une infime minorité parmi ceux qu'elle devrait comprendre; car elle ne convient ni aux crimes religieux, ni aux crimes contre l'étiquette, le cérémonial, la tradition, etc., qui, s'ils ont disparu de nos Codes modernes, remplissent, au contraire, presque tout le droit pénal des sociétés antérieures.

C'est la même faute de méthode qui fait que certains observateurs refusent aux sauvages toute espèce de moralité [1]. Ils partent de cette

1. V. Lubbock, *Les Origines de la civilisation*, ch. VIII. — Plus généralement

idée que notre morale est la morale; or il est évident qu'elle est inconnue des peuples primitifs ou qu'elle n'y existe qu'à l'état rudimentaire. Mais cette définition est arbitraire. Appliquons notre règle et tout change. Pour décider si un précepte est moral ou non, nous devons examiner s'il présente ou non le signe extérieur de la moralité; ce signe consiste dans une sanction répressive diffuse, c'est-à-dire dans un blâme de l'opinion publique qui venge toute violation du précepte. Toutes les fois que nous sommes en présence d'un fait qui présente ce caractère, nous n'avons pas le droit de lui dénier la qualification de moral; car c'est la preuve qu'il est de même nature que les autres faits moraux. Or, non seulement des règles de ce genre se rencontrent dans les sociétés inférieures, mais elles y sont plus nombreuses que chez les civilisés. Une multitude d'actes qui, actuellement, sont abandonnés à la libre appréciation des individus, sont alors imposés obligatoirement. On voit à quelles erreurs on est entraîné soit quand on ne définit pas, soit quand on définit mal.

Mais, dira-t-on, définir les phénomènes par leurs caractères apparents, n'est-ce pas attribuer aux propriétés superficielles une sorte de prépondérance sur les attributs fondamentaux; n'est-ce pas, par un véritable renversement de l'ordre logique, faire reposer les choses sur leurs sommets, et non sur leurs bases? C'est ainsi que, quand on définit le crime par la peine, on s'expose presque inévitablement à être accusé de vouloir dériver le crime de la peine ou, suivant une citation bien connue, à voir dans l'échafaud la source de la honte, non dans l'acte expié. Mais le reproche repose sur une confusion. Puisque la définition dont nous venons de donner la règle est placée au commencement de la science, elle ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité; elle doit seulement nous mettre en état d'y parvenir ultérieurement. Elle a pour unique fonction de nous faire prendre contact avec les choses et, comme celles-ci ne peuvent être atteintes par l'esprit que du dehors, c'est par leurs dehors qu'elle les exprime. Mais elle ne les explique pas pour autant; elle fournit seulement le premier point d'appui nécessaire à nos explications. Non certes, ce n'est pas la peine qui fait le crime, mais c'est par elle qu'il se révèle extérieurement à nous et c'est d'elle, par conséquent, qu'il faut partir si nous voulons arriver à le comprendre.

L'objection ne serait fondée que si ces caractères extérieurs étaient

encore, on dit, non moins faussement, que les religions anciennes sont amorales ou immorales. La vérité est qu'elles ont leur morale à elles.

en même temps accidentels, c'est-à-dire s'ils n'étaient pas liés aux propriétés fondamentales. Dans ces conditions, en effet, la science, après les avoir signalés, n'aurait aucun moyen d'aller plus loin; elle ne pourrait descendre plus bas dans la réalité, puisqu'il n'y aurait aucun rapport entre la surface et le fond. Mais, à moins que le principe de causalité ne soit un vain mot, quand des caractères déterminés se retrouvent identiquement et sans aucune exception dans tous les phénomènes d'un certain ordre, on peut être assuré qu'ils tiennent étroitement à la nature de ces derniers et qu'ils en sont solidaires. Si un groupe donné d'actes présente également cette particularité qu'une sanction pénale y est attachée, c'est qu'il existe un lien intime entre la peine et les attributs constitutifs de ces actes. Par conséquent, si superficielles qu'elles soient, ces propriétés, pourvu qu'elles aient été méthodiquement observées, montrent bien au savant la voie qu'il doit suivre pour pénétrer plus au fond des choses; elles sont le premier et indispensable anneau de la chaîne que la science déroulera ensuite au cours de ses explications.

Puisque c'est par la sensation que l'extérieur des choses nous est donné, on peut donc dire en résumé : la science, pour être objective, doit partir, non de concepts qui se sont formés sans elle, mais de la sensation. C'est aux données sensibles qu'elle doit directement emprunter les éléments de ses définitions initiales. Et en effet, il suffit de se représenter en quoi consiste l'œuvre de la science pour comprendre qu'elle ne peut pas procéder autrement. Elle a besoin de concepts qui expriment adéquatement les choses, telles qu'elles sont, non telles qu'il est utile de les concevoir. Or ceux qui se sont constitués en dehors de son action ne répondent pas à cette condition. Il faut donc qu'elle en crée de nouveaux et, pour cela, qu'écartant les notions communes et les mots qui les expriment, elle revienne à la sensation, matière première et nécessaire de tous les concepts. C'est de la sensation que se dégagent toutes les idées générales, vraies ou fausses, scientifiques ou non. Le point de départ de la science ou connaissance spéculative ne saurait donc être autre que celui de la connaissance vulgaire ou pratique. C'est seulement au delà, dans la manière dont cette matière commune est ensuite élaborée, que les divergences commencent.

3° Mais la sensation est facilement subjective. Aussi est-il de règle dans les sciences naturelles d'écarter les données sensibles qui risquent d'être trop personnelles à l'observateur, pour retenir exclusivement celles qui présentent un suffisant degré d'objectivité. C'est ainsi que le physicien substitue aux vagues impressions que produisent la température ou l'électricité la représentation visuelle des

oscillations du thermomètre ou de l'électromètre. Le sociologue est tenu aux mêmes précautions. Les caractères extérieurs en fonction desquels il définit l'objet de ses recherches doivent être aussi objectifs que possible.

On peut poser en principe que les faits sociaux sont d'autant plus susceptibles d'être objectivement représentés qu'ils sont plus consolidés.

En effet, une sensation est d'autant plus objective que l'objet auquel elle se rapporte a plus de fixité; car la condition de toute objectivité, c'est l'existence d'un point de repère, constant et identique, auquel la représentation peut être rapportée et qui permet d'éliminer tout ce qu'elle a de variable, partant de subjectif. Si les seuls points de repère qui sont donnés sont eux-mêmes variables, s'ils sont perpétuellement divers par rapport à eux-mêmes, toute commune mesure fait défaut et nous n'avons aucun moyen de distinguer dans nos impressions ce qui dépend du dehors, et ce qui leur vient de nous. Or, la vie sociale, à l'état de liberté, est infiniment mobile et fuyante. Elle n'est pas isolée, au moins immédiatement, des phénomènes particuliers où elle s'incarne et ceux-ci diffèrent d'une fois à l'autre, d'un cas à l'autre. Ce sont des courants perpétuellement en voie de transformation et que le regard de l'observateur ne parvient pas à fixer. C'est dire que ce côté n'est pas celui par où le savant peut aborder l'étude de la réalité sociale. Mais nous savons qu'elle présente cette particularité que, sans cesser d'être elle-même, elle est susceptible de se cristalliser. En dehors des actes individuels qu'elles suscitent, les habitudes collectives s'expriment sous des formes définies, règles juridiques, morales, dictons populaires, faits de structure sociale, etc. Comme ces formes existent d'une manière permanente, elles constituent un objet fixe, un étalon constant qui est toujours à la portée de l'observateur et qui ne laisse pas de place aux impressions subjectives et aux observations personnelles. Une règle du droit est ce qu'elle est et il n'y a pas deux manières de la percevoir. Puisque, d'un autre côté, ces pratiques ne sont que de la vie sociale consolidée, il est légitime, sauf indications contraires [1], d'étudier celle-ci à travers celles-là.

Quand, donc, le sociologue entreprend d'explorer un ordre quelconque de faits sociaux, il doit s'efforcer de les considérer par un côté où ils présentent un degré suffisant de consolidation. C'est en

1. Il faudrait, par exemple, avoir des raisons de croire que, à un moment donné, le droit n'exprime plus la vie sociale libre, pour que cette substitution ne fût pas légitime.

vertu de ce principe que nous avons étudié la solidarité sociale, ses formes diverses et leur évolution à travers le système des règles juridiques qui les expriment [1]. De même, si l'on essaie de distinguer et de classer les différents types familiaux d'après les descriptions littéraires que nous en donnent les voyageurs et, parfois, les historiens, on s'expose à confondre les espèces les plus différentes, à rapprocher les types les plus éloignés. Si, au contraire, on prend pour base de cette classification la constitution juridique de la famille et, plus spécialement, le droit successoral, on aura un critère objectif qui, sans être infaillible, préviendra cependant bien des erreurs [2]. Veut-on classer les différentes sortes de crimes? on s'efforcera de reconstituer les manières de vivre, les coutumes professionnelles usitées dans les différents mondes du crime, et on reconnaîtra autant de types criminologiques que cette organisation présente de formes différentes. Pour atteindre les mœurs, les croyances populaires, on s'adressera aux proverbes, aux dictons qui les expriment. Sans doute, en procédant ainsi, on laisse provisoirement en dehors de la science la matière concrète de la vie collective et cependant, si changeante qu'elle soit, on n'a pas le droit d'en postuler *a priori* l'inintelligibilité. Mais si l'on veut suivre une voie méthodique, il faut établir les premières assises de la science sur un terrain ferme et non sur un sable mouvant. Il faut aborder le règne social par les endroits où il offre le plus de prise à l'investigation scientifique. C'est seulement ensuite qu'il sera possible de pousser plus loin la recherche, et, par des travaux d'approche progressifs, d'enserrer peu à peu cette réalité fuyante dont l'esprit humain ne pourra jamais, peut-être, se saisir complètement.

(*A suivre.*) E. DURKHEIM.

1. V *Division du travail social*, l. I.
2. Cf. notre *Introduction à la Sociologie de la famille*, in *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, année 1889.

LE SENTIMENT ET L'ANALYSE

Spinoza disait que pour supprimer une passion il faut la connaître.

D'autre part, les égotistes contemporains pensent que *ce qui augmente beaucoup le plaisir de l'exaltation, c'est de l'analyser.*

Enfin c'est une opinion courante qu'on risque, à trop épiloguer sur un sentiment, de le troubler dans son évolution : d'où un malaise fort bien décrit par un romancier contemporain, M. Bourget.

Ces trois effets peuvent également se produire. L'analyse d'une passion la *multiplie*, la *supprime*, tout au moins l'*atténue*, ou la *trouble* [1].

De plus quand elle ne la supprime pas, elle donne souvent à la passion un caractère propre que nous essaierons de définir.

Tels sont les effets que nous allons d'abord simplement décrire, et puis — autant que possible — expliquer.

I

Analyser un sentiment, c'est le décomposer en ses éléments, ou bien en observer les circonstances, les causes, les effets : c'est aussi s'élever de là parfois à des considérations plus générales, en discourir en psychologue ou en philosophe.

Or cette analyse peut multiplier le sentiment [2]. Cela est bien connu. La souffrance s'exaspère si nous revenons sans cesse sur les circonstances d'une mort, ses causes, ses suites, etc. D'autre part, on augmente son bonheur à le détailler : d'où les interminables confidences des amoureux. De là aussi cette conclusion si souvent vérifiée que l'esprit d'observation et en général l'esprit sont d'excel-

1. Il est inutile pour l'objet qui nous occupe de distinguer les *émotions* et les *passions*, les *plaisirs* et les *désirs*.

2. Bain a justement remarqué que les plaisirs associés se multiplient plus qu'ils ne s'additionnent.

lents auxiliaires du bonheur : les âmes grossières en laissent échapper ce qu'un moralise appelait les *miettes*.

Non seulement l'analyse enrichit, mais elle *rappelle* sans cesse et *fixe* le sentiment. Un sentiment purement sentiment risque de s'évaporer : il faut le raviver par des souvenirs, des conversations, des discussions même sur son origine et sa nature [1].

Stendhal fait remarquer à propos de l'admiration que nous inspire un paysage que le plaisir en languit vite. C'est qu'une telle joie une fois goûtée, il n'y a plus rien à en dire. Aussi pour s'intéresser longtemps à ce spectacle faut-il le détailler ou l'animer par des souvenirs historiques ou autres. Cette impuissance de l'admiration synthétique à se soutenir se manifeste vite par des phrases déclamatoires ou au contraire précises et techniques sur la disposition des lieux, leur caractère géographique, etc. Et les gens qui tiennent à savoir les noms des villages ou des montagnes — ce qui irrite les âmes purement âmes — ont bien raison : ils s'ennuieront moins vite.

Tout le monde a remarqué l'air à la fois pénétré et distrait des ignorants qui visitent des ruines : une fois ressentie l'émotion vague et complexe produite par la pensée que cela est mort, ils n'ont plus qu'à se retirer.

Il ne peut nuire même à une passion d'être prise pour texte de réflexions plus générales : nous l'avons indiqué déjà à propos des précédents exemples. Les Précieuses avaient raison : rien de moins conventionnel en amour que les conversations sur l'amour. C'est d'abord une façon de parler du sien qui, comme toute autre idée associée à cet amour, l'accroît et le fixe.

Mais c'est aussi une façon de le grandir, de l'idéaliser : plus précisément, notre joie se fond dans la joie d'un autre ordre qui nous vient des pensées impersonnelles. Il est sûr que l'amour entre gens cultivés et surtout qui partagent les mêmes croyances est alimenté pour une grande part par les réflexions et les lectures communes. De là parfois un élément littéraire, livresque qui ne l'affaiblit pas toujours, mais le transforme. On en fait alors un idéal, un type. Cette transfiguration, si commune chez le poète, de ses passions personnelles en symboles éternels, tout homme l'accomplit plus ou moins, et tels amants deviennent pour eux-mêmes l'Amour.

C'est là une disposition essentielle chez l'homme. Souvent l'homme du peuple accompagne sa douleur d'aphorismes sur la vie, le bonheur. Et il ne l'apaise pas toujours ainsi : car il la maintient présente, et il la grossit de toutes les raisons générales et humaines de

1. On ne s'étonnera pas que presque tous nos exemples soient empruntés à l'histoire de l'amour, un des sentiments les plus puissants et les mieux étudiés.

tristesse. Sa douleur individuelle se prolonge ainsi sans s'affaiblir en une tristesse philosophique : nous disons alors qu'elle se transfigure, s'idéalise.

L'analyse développe le sentiment, lors même qu'elle semblerait devoir l'entamer.

C'est d'abord que la passion ne nous laisse presque jamais apercevoir que ce qui lui sert.

Ou bien si nous reconnaissons le défaut ou le vice, ce n'est qu'un obstacle à l'amour qui le multiplie.

Parfois le sentiment douloureux provoqué par la connaissance coexiste alors avec le plaisir : de là ces mélanges atroces de haine et d'amour si souvent décrits par les poètes.

Ou bien, s'il consent à raisonner, l'homme passionné tout en reconnaissant le mal tel quel trouve dans la connaissance gênante une raison de plus d'exalter sa passion, il l'interprète différemment [1]. Si l'obstacle est une théorie, une croyance morale par exemple, il accommodera à son usage des théories transcendantes, glorifiant la passion comme la suprême raison, supérieure à l'analyse, ou comme un moyen sublime de perfectionnement et de rachat.

> ... Et sans doute ma flamme
> De ces vices du temps pourra purger son âme [2].

L'analyse produit souvent les effets précisément contraires.

Tout d'abord, la passion risque — c'est le moindre inconvénient — d'être en quelque sorte *assourdie* par l'analyse. C'est d'abord lorsque l'analyse a un caractère impersonnel : ainsi quand à la passion individuelle se joignent des sentiments d'ordre général. Nous ne parlons pas ici du *trouble* qui peut se produire alors dans la conscience, parce que le cours en est changé : ce trouble ne se produit à vrai dire que si ces sentiments littéraires, philosophiques ou religieux sont plus ou moins d'imitation, empruntés et comme plaqués : nous parlerons plus tard de cet effet possible. Mais lors même que le sentiment personnel se fond avec ces sentiments, il peut perdre par ces réflexions ce quelque chose d'aigu qui caractérise un sentiment sans pensée. Nous ne disons pas que cela n'est pas nécessaire ni meilleur : c'est sans doute le résultat que le moraliste cherche à obtenir. Mais il est certain que le sentiment comme tel peut perdre par là son aiguillon : il participe du caractère *apaisé* du sentiment impersonnel.

1. Voir le couplet d'Éliante dans le *Misanthrope*; ou le *Bourgeois gentilhomme* (Acte III, sc. IX).
2. Le *Misanthrope* (Acte I, sc. II).

Toute analyse d'ailleurs peut avoir le même effet : car la joie de la connaissance est toujours moins aiguë, et cette joie atténue dès lors le plaisir direct.

La connaissance peut aussi *supprimer* tout à fait la passion.

D'abord elle détache parfois du sentiment synthétique des éléments ou des circonstances qui isolées sont méprisables ou médiocres; causes de tristesse ou de dégoût qui peuvent rendre tout plaisir impossible.

Peut-être ce défaut est-il fortifié par une illusion matérialiste presque inévitable à qui ne réfléchit pas, par cette pensée que les éléments ou les conditions d'une chose sont cette chose même. Cela est bien remarquable dans certains romans d'analyse. Le héros ou l'héroïne se dégoûte de l'amour à cause des détails répugnants qui en accompagnent la satisfaction, et il philosophe à ce sujet : commettant d'ailleurs le même sophisme que les prédicateurs qui usent souvent de ce moyen pour éloigner les hommes des plaisirs terrestres.

Parfois au contraire, c'est en opposant non une douleur mais un plaisir au plaisir que la connaissance supprime le sentiment. On oublie d'aimer pour se regarder aimer, et l'amoureux se transforme en psychologue. Le plaisir de connaître la passion remplace celui de l'éprouver. L'émotion directe et confuse est alors supprimée, au moins écourtée. Ainsi le critique n'a pas le temps de s'attarder à l'émotion que donnent les choses elles-mêmes. Celle-ci, il l'éprouve schématique, pour ainsi dire, juste autant qu'il faut pour savoir de quoi il s'agit, puis il se hâte d'en chercher les raisons. C'est le moyen que proposait Spinoza pour guérir les passions. Sa confiance en son remède n'était d'ailleurs que limitée : lui-même nous dit que l'idée vraie n'agit pas en tant que vraie, mais seulement si elle est elle-même passion. Pour la plupart l'analyse d'un sentiment est un prétexte pour en jouir à nouveau.

Il n'est pas nécessaire que l'analyse soit un plaisir pour distraire la conscience. Il suffit qu'elle existe; qu'elle détourne le cours de la conscience. Il y a des plaisirs et des moments dans tout plaisir où l'âme a besoin d'être tout entière absorbée : l'ombre d'une autre pensée leur est funeste. Ainsi de ces habitudes physiques que la moindre réflexion désorganise : si l'on se demande par exemple comment l'on fait pour sauter un obstacle, au moment de le sauter, etc.

Le plus souvent l'analyse *trouble* le sentiment [1].

1. Les romans de M. Bourget, les livres de M. Barrès, permettent d'étudier ces effets de *trouble*.

Cela ne signifie pas que la passion soit diminuée. Ceux au contraire qui souffrent de la manie de l'analyse l'éprouvent parfois plus aiguë et le vif de leur souffrance consiste précisément dans notre coexistence d'un sentiment exaspéré et d'une connaissance parfaitement claire.

Mais le sentiment est arrêté dans son *évolution* : il n'envahit pas la personne tout entière : *nous n'y sommes pas*, comme dit si bien le vulgaire. Il est moins spontané, il est en quelque sorte *figé*.

Il est aussi par cela même moins *plein* : c'est-à-dire qu'il n'est pas grossi de ces riches associations qui accroissent une passion à mesure qu'elle évolue. L'analyse lui oppose des idées contrariantes qu'elle ne s'assimile pas. Le sentiment est comme réduit à lui-même.

Il semble, disions-nous plus haut, que le sentiment ne soit pas diminué par là. Il est moins complexe, moins diffus, toute la personne n'y participant pas, moins souvent renouvelé et en général, par cela même, moins persistant. Mais il est plus *aigu*, parce qu'il est comme ramassé sur lui-même, lancinant, comme un point douloureux.

Cet arrêt du sentiment dans son élan produit un état de gêne, de malaise, une attitude gauche, désharmonique, pénible à observer.

Cela peut aller jusqu'à la souffrance véritable, lorsque par exemple le plaisir ou le désir est très vif. Il arrive alors comme dans les mélanges de plaisir et de peine qu'ils s'avivent l'un l'autre : mélanges diaboliques et qui affolent.

Remarquons que pour produire ces effets il n'est pas nécessaire de découvrir des raisons de tristesse ou de dégoût dans un sentiment donné. Il suffit de l'étudier : cela seul peut troubler la synthèse vivante et l'évolution de la passion.

Nous avons supposé jusqu'à présent que ces effets étaient naturels, qu'il n'y entrait aucun artifice. Mais il n'en est pas ainsi en général.

D'abord ceux dont l'esprit d'analyse trouble ainsi le sentiment sont secondairement des analystes; mais ils sont primitivement ce que nous appellerons avec M. Ribot (tout en limitant le sens de ce mot) des *contemplatifs*. Le *contemplatif* est attentif à ses sentiments intérieurs; il réfléchit ses émotions, mais sans que cette émotion s'accompagne nécessairement d'une pensée. Ce sont de ces gens capables de jouir tout un jour du « soupir d'un hautbois » sans plus. L'homme du peuple qui n'analyse guère est souvent de ceux-là; il ruminera, si on peut dire, indéfiniment la même joie, ou la même douleur, telle quelle. Un contemplatif n'est donc pas nécessairement

un analyste. Mais un analyste est en général un contemplatif, de sorte que les troubles produits par l'esprit d'analyse se compliquent des troubles primitifs résultant de la seule attention.

De plus ces analystes sont en général des dilettantes qui ont voulu détailler leur plaisir pour en jouir mieux. Le trouble que nous avons décrit se produit souvent quand, par des tentatives artificielles et trop concertées, nous voulons modifier l'évolution naturelle des sentiments.

C'est ce qui arrive surtout lorsque, comme font nos dilettantes modernes, on veut les modifier en vertu d'une théorie, ou d'une philosophie. On veut être psychologue, jouir non pas comme tout le monde bonnement, mais selon la formule, comme les Précieuses voulaient qu'on aimât. Et le sentiment naturel est à ce point enrayé alors qu'il peut être méconnu. De là d'étranges illusions sur soi-même; fréquentes surtout dans la jeunesse, où l'on essaie encore en général de se découvrir et où l'on croit se retrouver dans tel ou tel modèle extérieur et gauchement imité.

Cette attitude de défiance et de gêne une fois prise, la prévision des mécomptes possibles ou les réflexions spéculatives sur le sentiment rendent impossible tout sentiment direct ou pur. Un plaisir même où l'analyse ne trouverait pas à s'exercer serait gâté par cette défiance et cette retenue préalable. Tout plaisir qui survient est comme arrêté au passage par une intelligence en éveil et prête à l'analyse.

Il y a là un de ces exemples de fusion que nous avions déjà remarqués : le sentiment et l'idée ne s'accompagnent pas seulement, mais se fondent, formant un *état d'âme* particulier.

Il ne faudrait pas croire que ce trouble que nous avons essayé de décrire fût marqué seulement chez les analystes que l'on peut appeler professionnels, analystes dilettantes, littérateurs, etc. Les timides, et parmi les timides ceux surtout dont la timidité vient de la conscience de leur maladresse à exprimer ou réaliser leurs sentiments, s'analysent sans cesse. Ils veulent se donner des raisons pour ne pas agir ou se taire, ou discipliner par une action méthodique des sentiments toujours prêts à des manifestations spasmodiques ou incohérentes. Or chez eux les réflexions, les théories viennent sans cesse à la traverse de la passion; d'où une raideur et une tension qui les fait prendre pour le contraire précisément de ce qu'ils sont. Stendhal fournirait un assez bon modèle de ce genre. Ç'a été surtout un analyste par timidité et ses bizarreries, ses incohérences sont l'effet d'une réflexion inquiète perpétuellement appliquée à une sensibilité affolée qu'elle essayait vainement de régler.

Ce trouble que jette l'analyse dans le sentiment se comprendra mieux si nous opposons aux déséquilibrés que nous venons d'étudier les individus caractérisés au contraire particulièrement par l'harmonie du sentiment et de l'analyse.

Si la passion est forte, elle tue toute connaissance ou l'entraîne dans son propre élan; mais il n'en est pas toujours ainsi. Certaines gens n'ont ni l'exaltation qui ignore ni celle qui domine l'analyse; et ils ne sont pas non plus de ces demi-intellectuels ou de ces demi-psychologues dont nous avons parlé, capables d'oublier une passion pour le plaisir de l'analyser. Seulement ils abandonnent l'analyse juste au moment où ils sentent qu'elle nuirait au plaisir; ils ménagent plus ou moins consciemment leurs illusions et savent fermer les yeux à propos, ni tout à fait dupes, ni tout à fait clairvoyants.

Cette attitude peut être naturelle : elle résulte d'une sorte de flair, de tact instinctif. Elle est aussi presque toujours en partie artificielle : on y sent un effort à peine sensible de la volonté. Ce sont parfois des délicats, parfois des résignés qui, sans renoncer à leur dignité, savent ce qu'on peut demander à la vie, et que le bonheur ne va pas sans une part d'illusion.

Comme exemples de ces délicats on pourrait citer Montaigne, Montesquieu dans sa vie privée, et l'on trouverait un grossissement du type vulgaire — tous les contre-poids (sentiment moral, sentiment des convenances, etc.) qui empêchent l'aveuglement complet et coupable étant éliminés — dans l'*Héritage* de G. de Maupassant, le *Canard sauvage* d'Ibsen, ou les *Petites Cardinal* de Ludovic Halévy.

Dans les choses d'art, cette sorte d'adresse du sentiment à se servir de la connaissance est bien sensible. Il y a un degré de connaissance nécessaire au plaisir, mais il faut à chaque instant s'en dégager pour jouir de la synthèse confuse de l'émotion directe. Il faut traverser la connaissance, disait Stendhal, pour aller à l'âme.

C'est là même, peut-on dire, l'état humain normal. Car l'homme n'est en général ni un passionné ni un intellectuel pur : la passion ne l'aveugle pas complètement ni, non plus, il n'oublie la passion pour la comprendre. Mais il fait habilement servir son intelligence à ses sentiments.

Sans doute dans ces cas où, comme chez les délicats ou les prudents, le sentiment et la connaissance s'aident si heureusement, il y a presque toujours comme une sourdine à la joie. Mais cette espèce de retenue, que l'habitude de l'analyse et de la prudence dans l'analyse donne à un sentiment, fait corps avec ce sentiment même; de sorte que la conscience ne souffre pas de cette désharmonie, caractéristique des analystes maniaques.

II

Tels sont les faits. Comment les expliquer?

Il semble que ce soit ici le lieu d'appliquer la théorie dynamique si fortement développée par MM. Paulhan et Fouillée. Mais cette théorie peut s'entendre en des sens divers, et en ces différents sens s'appliquer partiellement aux faits que nous venons d'analyser.

Quelques-uns de ces faits s'expliquent si nous considérons les forces psychiques indépendamment de leur *qualité*, du seul point de vue de leurs effets, en quelque sorte *quantitativement*. Les tendances luttent pour la vie, peut-on dire, et la victoire appartient à la plus forte. Nous entendons alors par un sentiment plus fort, un sentiment soit plus durable, soit plus efficace, soit tous les deux à la fois. Et plus efficace signifie : capable de produire plus de changements dans les autres sentiments, et plus généralement dans l'individu tout entier. Il arrive parfois par exemple qu'une passion bouleverse une vie, si étrangère qu'elle soit au caractère passé de l'individu, et si fortement organisé que soit ce caractère; sans qu'il y ait la moindre affinité entre les sentiments passés et les sentiments présents. Elle agit alors par sa seule *force*. De même les plaisirs semblent parfois s'additionner ou se multiplier, sans qu'on en ait à tenir compte de leur nature propre; dans certains emportements de joie, par exemple. On peut dire alors, il est vrai, que le besoin de plaisir en général est déjà un besoin spécifié, de direction déterminée : mais cette direction générale une fois donnée, il n'y a plus à s'occuper des plaisirs spéciaux, en tant que tels : ils s'additionnent comme des quantités.

C'est l'explication que l'on peut appliquer parfois, quoique rarement, aux phénomènes que nous avons étudiés. Lorsque le plaisir que nous procure un paysage se multiplie par les plaisirs de détail que nous révèle l'analyse; ou lorsque le plaisir intellectuel de la connaissance se joint au sentiment direct, il y a là, semble-t-il, simple addition ou multiplication de plaisir : le plaisir intellectuel, par exemple, peut s'ajouter à celui de la passion sans que la connaissance révèle rien qui soit particulièrement favorable à la passion; comme un plaisir de *plus*. Si une passion est forte et tend à vivre, elle supprimera le plaisir de la connaissance proprement dite. Si le sujet de la passion est un intellectuel, si le plaisir de comprendre est devenu chez lui un besoin, il est possible qu'il transforme sa passion en matière de pensée.

Mais il est rare que l'on puisse se passer dans l'étude des relations des sentiments entre eux de la notion de *qualité*, pas plus que de la notion de *direction* en mécanique. Pour qu'une passion domine il ne suffit pas qu'elle soit forte, au sens que nous avons défini plus haut, il faut qu'elle soit de plus dans le sens de l'activité antérieure : sans quoi sa violence sera courte. La passion que n'entrave pas l'analyse n'est pas seulement caractérisée par sa durée, par les troubles qu'elle jette dans nos états mentaux; elle résistera le plus souvent seulement si elle est dans la direction des autres passions; si c'est une ambition nouvelle, chez un ambitieux, un amour chez un amoureux, etc.

Il n'est même pas nécessaire qu'un sentiment contraire soit fort pour gêner la passion qui survient. Il suffit qu'il soit *contraire*.

L'ombre d'une image grotesque peut tuer un enthousiasme qui sans cela eût été violent.

Il suffit même que le sentiment soit *autre*. Tel détail insignifiant remarqué supprime la passion, non qu'en lui-même il soit particulièrement déplaisant : il détonne. Aristote remarquait déjà que les plaisirs de nature différente ne pouvaient s'ajouter l'un à l'autre; et Spinoza posait la tendance à être comme propre à chaque être.

Aussi n'est-il pas nécessaire que l'analyse soit une joie pour distraire de la passion : il suffit qu'elle existe. Elle *distrait*; c'est-à-dire oriente nos pensées en un autre sens. C'est pourquoi l'effet est très différent selon le moment et les circonstances : pour s'en aider la passion doit choisir son temps. Ainsi s'expliquent les effets différents de l'association du sentiment et de l'analyse.

Les sentiments élémentaires découverts par l'analyse, et celui même de l'analyse, s'ajoutent parfois au plaisir fondamental, mais ils peuvent aussi le diminuer ou le supprimer. L'analyse fixe le sentiment primitif. Cela résulte sans doute d'une association de ce sentiment avec les sentiments élémentaires ou les circonstances agréables que l'analyse joint au sentiment fondamental. Mais ces associations lui sont aussi funestes.

Or ces différences entre les effets de l'analyse s'expliquent seulement si l'on suppose que parmi les données de la connaissance certaines sont utiles, d'autres nuisibles au sentiment : qu'il y a même des moments où telle idée peut particulièrement lui servir ou lui nuire. Tout sentiment tend à s'assimiler ce qui le favorise, à rejeter ce qui l'entrave. Plus il est fort sans doute plus cette assimilation sera prompte et complète, mais cette force est aussi orientée en un certain sens; et le plus souvent est inutile ou très diminuée, si la direction n'est pas celle des sentiments antérieurement acquis.

De ce point de vue s'explique particulièrement le trouble produit par l'union du sentiment et de l'analyse.

Si le sentiment est, comme nous avons vu, gêné par l'analyse, ce n'est pas que les analystes soient des demi-philosophes et des demi-passionnés *également* partagés entre les goûts intellectuels et la passion pure. Il leur suffirait alors de choisir leur moment pour philosopher : ce qu'ils sont précisément incapables de faire.

Ce trouble fonctionnel résulte-t-il du surmenage de la sensibilité et de l'esprit d'analyse? Mais on oublie que l'absence d'équilibre ou plutôt d'harmonie fonctionnelle est précisément la cause du surmenage. Tous les incohérents sont-ils d'ailleurs nécessairement des surmenés? Ils ne sont pas non plus au-dessous de la moyenne. Leurs facultés isolées sont le plus souvent brillantes; mais *elles ne se coordonnent pas*. Nous ne cherchons pas en ce moment si cet état pourrait être rattaché à un trouble organique fonctionnel déterminable. Il nous suffit d'avoir montré qu'un tel état ne se peut expliquer par un accroissement ou une diminution de quantité dans les éléments en désaccord, mais par une modification dans leur façon d'être respective.

Cette absence de consensus nous permet de comprendre comment le sentiment peut être aigu sans évoluer.

C'est que le sentiment a ses conditions spéciales d'existence et d'intensité comme une sensation de vue ou d'ouïe. Nous pouvons ne pas être présents tout entiers à ces sensations : et leur degré d'intensité ne dépend pas uniquement de cette participation de notre personne; mais de conditions spéciales à la sensation. Il en est ainsi parfois de la passion : elle nous est comme extérieure, toute notre personne n'y participe pas, mais y assiste.

Or cet effet se produit particulièrement chez les déséquilibrés dont nous parlons. Il semble que les conditions propres au plaisir soient chez eux excellentes, si on prend le plaisir comme fait spécial; leur système nerveux surexcité et affiné est un merveilleux instrument de joie et de souffrance. Mais chez eux la sensibilité et l'esprit d'analyse tendent vainement à s'harmoniser; ils se développent parallèlement avec l'exubérance morbide d'organes hypertrophiés.

Il ne faut donc pas dire seulement que les sentiments sont des forces, mais des forces *qualitativement* spécifiées, et unies ou désunies, selon des *affinités* ou des *répulsions* que l'expérience enseigne.

Ce n'est pas tout : une fois chaque tendance posée, avec sa qualité, sa direction propre, et luttant comme telle pour la vie, il arrive cependant parfois qu'elle soit incohérente dans ses démar-

ches, malavisée dans ses moyens. Le sentiment, s'il triomphe, triomphe alors par sa *force* et sa *direction* seules.

Sans doute par cela même qu'il est tel ou tel, et du moment qu'il tend à vivre comme tel, le sentiment tend à choisir, et se comporte en ce sens avec discernement. On peut, traduisant ce fait en langage intellectuel, dire qu'il y a là un choix inconscient, et en parlant de la *qualité* du sentiment, nous avons bien dû nous servir de ce langage. Mais il y a alors en quelque sorte choix inconscient du but, non des moyens. La fin poursuivie se reconnaît moins aux moyens employés souvent absurdes, qu'à la direction générale des efforts; et au plaisir ou à la peine ressentie, selon que la passion est ou non satisfaite.

C'est ainsi que certains individus dont nous avons parlé reconnaissent clairement leur folie, et sont entraînés cependant sans que d'ailleurs la passion transforme l'intelligence. Il y a dans ce cas simplement lutte de forces qualitativement distinctes sans doute; et dont l'une doit peut-être sa victoire à son orientation autant qu'à son intensité, mais cependant entre des forces brutes; et une théorie dynamique pure suffit ici pour expliquer les faits. La passion est alors une force qui va : la connaissance n'est pour elle qu'une autre force à vaincre.

Mais presque tous les exemples que nous avons donnés exigent une explication plus profonde. Cet effort aveugle ne peut en général suffire ou suffire longtemps. Toute connaissance n'est pas bonne à la passion : elle choisit, avons-nous dit, et attire à elle comme un organisme. Cela est bien différent. Dans le premier cas, comme nous avons vu, la passion laisse l'intelligence impuissante, mais intacte; dans le second, elle s'en sert selon ses besoins, la transforme ou la mutile, ou la laisse subsister, selon les circonstances. Presque toujours la passion aboutit là; sinon, elle est perpétuellement menacée par les autres tendances, passions ou croyances non assimilées; ou elle persiste, mais douloureuse pour le sujet qui la subit, et qui par suite tentera de s'en débarrasser. Elle tend donc à attirer à elle toute la vie; à l'adapter à son usage.

Et en ce sens elle nous apparaît non pas seulement comme une force, mais comme une force intelligente. C'est pourquoi les métaphysiciens intellectualistes traduisaient ses démarches en langage d'entendement. La puissance du sentiment ne dépend donc pas seulement de son intensité, mais de son adresse en quelque sorte. Comme à un organisme sain, il ne lui suffit pas d'avoir certains besoins, et la force de les satisfaire; il faut qu'elle sache choisir.

C'est ainsi que nous avons vu la passion par une sorte de tact naturel tantôt s'aider de l'analyse, tantôt la repousser, selon les cir-

constances, tantôt enveloppée et confuse, tantôt se détaillant pour s'enrichir.

Et même la passion faible peut suppléer à sa faiblesse par l'adresse, et se sauver en rusant.

Les analystes maniaques, par cela même qu'ils sont des déséquilibrés, sont donc aussi des maladroits. Le consensus dont nous parlions plus haut est sans doute un donné, mais il est perpétuellement mobile; obligé de s'adapter sans cesse aux circonstances variées : ce qui est une œuvre d'adresse. Et l'on pourrait presque dire qu'il n'y a de données que les conditions très générales de cette possibilité continue d'adaptation. Or les passions chez ces analystes n'ont ni la puissance organisatrice des passions fortes, ni l'art de louvoyer, de transiger avec les pensées troublantes des sentiments faibles ou moyens.

Il faut donc appliquer aux sentiments, non le *dynanisme* seulement, ni même le *dynamisme qualitatif*, mais le *dynamisme intellectualiste.*

La fusion que nous avons souvent notée des sentiments individuels avec les sentiments d'un autre sont suscités par l'analyse, par exemple les sentiments philosophiques, ou les habitudes générales de la sensibilité, abandon, réserve, etc.; ces phénomènes de fusion confirment la théorie intellectualiste, ainsi entendue.

Fusion est ici synonyme d'assimilation. La passion n'est vraiment maîtresse de l'esprit d'analyse que quand elle l'a absorbé : il faut qu'il devienne lui-même habituel, aussi spontané que la passion même, fondu avec elle de façon à former un seul état d'âme. C'est pourquoi le triomphe de la passion est en effet parfois de s'idéaliser. Elle met à son service, en les absorbant en elle, toutes les hautes puissances de l'âme.

La simple addition des sentiments de détail au sentiment fondamental n'est que le commencement de son évolution : tant que ces sentiments de détail sont distincts, ou plutôt remarqués comme distincts, ils ne font pas partie du même courant. Il faut qu'ils finissent par ne plus faire qu'un avec la passion, ou tout au moins par s'harmoniser si bien avec elle qu'ils appartiennent comme au même système.

La multiplication des sentiments l'un par l'autre résulte, il est vrai, bien souvent d'une lutte : les passions contraires se donnent d'autant plus qu'elles ont à lutter davantage. Alors la passion triomphe de l'intelligence sans la corrompre; mais cela n'est que transitoire, en général. La fusion tend peu à peu à s'établir.

Cette fusion n'est pas sans doute toujours favorable au sentiment

qui en est comme assourdi. Mais le sentiment peut se tromper sur son intérêt, ou il peut être pleinement aveugle, ou les sentiments d'ordre général peuvent être les plus forts. D'ailleurs il arrive que cette transfiguration où il s'émousse soit pour lui le seul moyen de survivre. Ainsi à mesure que la vie avance, l'amour, en ce qu'il a de purement passionnel, risquerait de s'éteindre s'il n'avait été associé à des sentiments plus impersonnels, sentiments de famille, croyances communes, etc. C'est ainsi que le besoin d'aimer pour se satisfaire devient l'amour divin, transformation qui ne rabaisse nullement celui-ci, le premier étant souvent l'amour divin qui se cherche.

Cette intelligence du sentiment est presque toujours inconsciente, distincte de la conscience réfléchie, le plus souvent troublée par elle. On ne peut guère deviner quelles idées nuiront à un sentiment, quelles le favoriseront. Il en est ici comme de ces mots que l'on ne peut retrouver quand on les cherche, et qui reviennent à la mémoire par l'évolution naturelle du souvenir. Les sentiments ont une évolution eux aussi, et une évolution intelligente, mais d'une intelligence instinctive que déconcerte et arrête l'intelligence artificielle et humaine. C'est pourquoi nous avons vu qu'une réflexion trop théorique, et simplement trop tendue vers l'observation des faits intérieurs risque d'en gêner le naturel développement.

Ce n'est pas que la réflexion consciente soit inutile; mais elle ne peut servir que si elle se met à l'école de la nature, de l'expérience même, l'épiant, attendant son appel. Il y a des moments où l'art s'ajouterait heureusement à la nature, où des lectures, un milieu d'images appropriées ranimeraient le sentiment. Mais il faut surprendre ces moments en se livrant aux choses mêmes. L'intelligence alors, à force d'écouter la nature, finit par devenir instinctive elle-même. L'art devient naturel. C'est ce que les dilettantes oublient : pour jouir il faut se déprendre un peu de la réflexion égoïste, se laisser aller à la vie, être *bon enfant*.

On objectera sans doute à cette théorie le langage métaphorique qu'elle emploie. Mais une métaphore qui sert à interpréter les faits n'est pas loin d'être une conception scientifique. Que si l'on s'étonne de ce que nous traitions comme des personnes les sentiments, nous dirons qu'en fait les sentiments peuvent être regardés dans certains cas comme ayant leur vie propre. Parfois, au contaire, l'homme donne tout entier dans une passion, en tant qu'unité vivante et consciente. Mais cela ne change rien à la théorie. Qu'il assiste à sa passion, ou qu'il soit passionné, les démarches de la passion sont les mêmes, tantôt aveugles, tantôt inconsciemment intelligentes.

Mais on peut opposer à la théorie une objection plus grave, et, à

vrai dire, dans certains cas, irréfutable. Il n'est pas vrai que les sentiments se comportent toujours comme des *tendances*. Il ne faut admettre — si l'on ne veut confondre toutes les notions — de tendance que dans les cas où il y a lieu de supposer une *évolution interne*. Et cette évolution se manifeste par la *continuité des effets*; c'est-à-dire soit par l'insensible extension à tout l'individu d'un sentiment donné (quelle que soit la cause de cette extension, que ce soit la force, ou la qualité, ou le choix de la passion), soit par ses transformations imperceptibles.

Or il est des cas où en aucun de ces sens l'association du sentiment et de la connaissance ne saurait être rapportée à une tendance évoluant. Il arrive parfois que telle idée, tel détail révélé par l'analyse rende tout plaisir impossible, ou au contraire que tel autre, une fois découvert, soit la condition indispensable du plaisir. Une ressemblance insignifiante avec un objet qui déplaît s'accroche à notre souvenir, un sentiment qui eût été vif sans cela est affaibli par là. Ou au contraire nous avons besoin pour jouir pleinement d'une passion de tel plaisir particulier sans relation avec cette passion. Spinoza expliquait par ces associations la sympathie et l'antipathie. Ces faits ont été souvent décrits par les passionnés dilettantes ou blasés [1]; et la pathologie mentale nous offre des exemples grossis de cette disposition, dans des cas de perversion sexuelle étudiés ici même [2].

Or de quelque façon que se produisent ces associations excitantes ou déprimantes pour la passion, elles ne peuvent en tout cas s'expliquer toujours par une lutte de tendances, ou si l'on veut les tendances en présence ne se comportent pas ici vis-à-vis l'une de l'autre comme des tendances : ce ne sont pas des tendances ou ce sont des tendances *figées*. Ce sont des associations constituées parfois tout d'un coup, fixées une fois pour toutes : elles n'ont pas d'histoire, elles sont *données* comme des combinaisons statiques. La répétition ne paraît pas les modifier; elles recommencent à chaque fois telles quelles. Le goût de Descartes pour les yeux louches est né dès sa première passion, et a persisté tel quel. Il y a là comme un rapprochement mécanique, et comme un choc des faits. S'il s'agit d'une association par similarité, cette similarité ne semble dépendre d'aucun système organisé, ni se rattacher à aucun sentiment qui évolue. Rien de comparable à un organisme qui tend à s'assimiler ce qui lui sert, à une *force intelligente*; rien de comparable même à une tendance pure et simple; car il n'y a pas là d'évolution.

1. Voir les ouvrages cités plus haut.
2. V. *le Fétichisme dans l'Amour*, par M. Binet (*Rev. phil.*, 1887).

Dans le cas même où, par une association mécanique, s'établit une habitude, il y a bien là, si l'on veut, une tendance produite, mais encore une tendance, un potentiel au sens physique du mot, fixée entre des limites strictement déterminées, sans *histoire*.

Ajoutons que ces association mécaniques sont souvent comme des matériaux entre lesquels choisit la passion pour s'alimenter. Si la passion crée souvent des associations en cristallisant autour d'elle tout ce qui lui sert, il n'est pas moins vrai qu'elle choisit aussi parmi les associations mécaniques que lui fournit l'expérience.

Aussi la théorie dynamique, en quelque sens qu'on l'entende, est-elle aussi bien que toute autre théorie générale *pratiquement* insuffisante. Et cette étude spéciale nous permet de confirmer ce que nous avons dit ailleurs : pas plus que les autres faits de conscience les sentiments ne peuvent être considérés d'un seul point de vue [1].

Ils se comportent dans le cas que nous avons étudié, tantôt comme des forces brutes, *sans plus*, mesurées par leurs effets et leur durée, tantôt comme des forces brutes, cependant qualitativement spécifiées, tantôt comme des forces intelligentes inconscientes, tantôt comme des *états* (tendances figées) ou des *phénomènes* (faits qu'on ne peut rattacher *pratiquement* à aucune tendance actuelle ou passée) : auquel cas on peut leur appliquer le point de vue du phénoménisme anglais.

Il est certain de plus qu'on peut les traiter aussi comme des *forces* et des *états* organiques : les associations morbides auxquelles nous avons fait allusion s'expliquent en partie par des maladies physiques (cérébrales ou autres); de même la désorganisation mentale dont nous avons parlé dépendant parfois d'un trouble fonctionnel du système nerveux qui s'accompagne d'autres manifestations purement organiques, peut être regardée souvent comme un désordre organique. Mais nous laissons à de plus compétents le soin de déterminer jusqu'à quel point, dans l'état actuel de nos connaissances, cette conception est applicable à l'étude des sentiments. Quand les troubles que nous avons étudiés se rattacheraient par exemple à un état de dégénérescence physique, cela n'infirmerait pas nos analyses ni même nos explications, qui seraient au moins des explications secondes, très fécondes dans la pratique. Car il faut pour éviter ces troubles une hygiène psychologique autant que physique, et ces deux sortes d'hygiène comme ces deux sortes d'explication doivent s'appliquer selon les moments et les circonstances.

F. RAUH.

1. *Rev. de métaphysique et de morale*, janvier 1894.

SUR DIVERSES ACCEPTIONS DU MOT LOI

DANS LES SCIENCES ET EN MÉTAPHYSIQUE.

Le mot *loi*, dans son acception scientifique et philosophique, est de ceux qui peuvent prêter le plus à l'équivoque. Pour le savant, il n'a pas le même sens que pour le métaphysicien; pour le psychologue, il est loin d'être aussi précis que pour le physicien ou le géomètre; pour le partisan de la liberté, il n'a ni l'importance ni la gravité qu'il acquiert dans l'esprit du déterministe convaincu. Nous nous proposons ici d'examiner, d'approfondir et de fixer, quand il se pourra, cette signification multiple et demeurée, par cela même, indécise. Nous essaierons de dégager les concepts fort différents auxquels correspond, suivant les cas, ce terme unique, de les définir, de les circonscrire d'une façon nette. Il ne sera pas inutile non plus de les confronter et de les éprouver l'un par l'autre, afin de voir si leur coexistence dans la pensée réfléchie n'entraîne pas de grandes difficultés, alors qu'un même vocable les recouvre si aisément pour la pensée courante.

On a plus d'une fois cherché à mettre fin au débat entre déterministes et indéterministes en montrant, ou en croyant montrer, qu'il ne subsistait qu'à la faveur d'un malentendu. De ces discussions, vaines ou profitables, nous ne retiendrons que la méthode, qui est bonne, parce qu'elle oblige à approfondir la signification de termes souvent employés à la légère, et qu'elle démasque les contradictions implicites. Malheureusement, quand il s'agit du problème de la liberté, où de si grands intérêts sont en jeu, on ne l'applique pas avec toute l'impartialité désirable. Dans l'exposition qui va suivre, notre tâche sera beaucoup plus modeste; nous nous efforcerons d'éviter le terrain de la psychologie transcendante, et aussi celui de la métaphysique dogmatique, où la morale empiète sans qu'on s'en aperçoive; aussi le lecteur ne devra-t-il pas s'attendre à y trouver

soit un plaidoyer en faveur de la liberté, soit une démonstration du déterminisme. Il ne devra y voir qu'une tentative d'éclaircissement de concepts encore obscurs et une indication des incompatibilités qui les empêchent de se confondre. Nous nous renfermons dans le domaine logique et nous nous bornons à une sorte d'analytique des concepts; c'est par l'analytique des concepts que Kant a ouvert la critique de la Raison pure; son exemple est assez précieux pour qu'on ne perde rien à le suivre.

I

Considérons d'abord le concept de loi dans la connaissance scientifique propre au domaine de l'expérience externe. Une loi, dit-on, énonce un rapport constant et nécessaire entre les phénomènes. On définit ainsi la loi au moyen des trois concepts, rapport, constance et nécessité. Il nous faut examiner successivement ces trois éléments.

Tout rapport résulte de la coexistence de pensée de deux phénomènes. Penser un rapport, c'est, avant tout, penser une coexistence, mais la penser avec sa qualité et non plus dans l'abstrait. Et cela est vrai de tous les rapports, de ceux de coexistence proprement dits comme de ceux de succession, de ceux de position comme de ceux de causalité. La pensée d'un rapport est, en effet, l'acte par lequel l'esprit rapproche et juxtapose deux termes, et il faut bien que ces deux termes coexistent dans la conscience pour que la conscience du rapport ait lieu, et cet acte conscient, avec sa nuance particulière, sa caractéristique, est, au point de vue subjectif, le rapport lui-même. Définir le rapport à l'aide de quelque notion plus fondamentale est chose impossible, car il est un fait absolument premier dans l'intelligence, il est l'intelligence en ce qu'elle a d'irréductible; mais comme on a toujours, en fin de compte, le droit d'aboutir à l'être, c'est-à-dire à la notion d'existence, on peut en élucider la conception abstraite en disant qu'il a pour condition, pour support immédiat, la pensée d'une coexistence.

Une comparaison éclaircira cette explication : saisir un rapport et voir une figure sont deux opérations de même nature synthétique. Si, par exemple, je regarde trois cercles extérieurs l'un à l'autre dessinés sur un tableau, je puis ou bien les envisager séparément, l'un après l'autre, ou bien appréhender d'un seul coup d'œil la figure triangulaire qu'ils forment pris ensemble; cette vue nouvelle d'une

chose nouvelle, qui a bien sa qualité propre, son rythme, est un acte ayant pour condition la coexistence des trois perceptions visuelles séparées des trois cercles. Il en est de même de toute pensée de rapport : elle crée quelque chose de nouveau, mais elle repose sur une coexistence [1].

Il s'ensuit que, par l'établissement de rapports entre les phénomènes, qui eux-mêmes sont des produits complexes émanant des sensations déjà transformées et combinées suivant des opérations analogues que leur ancienneté a fini par rendre automatiques et souvent inconscientes, l'esprit confère aux phénomènes une existence toujours actuelle dans l'espace et dans le temps. Leur simultanéité et leur succession, dans le langage scientifique, ne sont au fond que des formes de la coexistence, formes différentes si l'on se reporte à leur origine qualitative, formes semblables si l'on songe à la symbolisation mathématique qui leur assure une netteté et une précision supérieures. Les relations qui lient les phases successives de la révolution d'une même planète nous représentent une multiplicité de planètes dans des positions diverses, avec des vitesses et des accélérations variées, mais nous représentent cette multiplicité comme formée d'éléments coexistants pour la pensée, également actuels, comme les points de la courbe qui symbolise son mouvement, comme les valeurs que peut prendre la formule exprimant ce mouvement. L'esprit transforme ainsi les données primitives de la sensibilité. Les phénomènes, considérés dans leurs rapports mutuels, ne sont plus ce je ne sais quoi d'instable qui est la sensation, qui *dure* et qui est sans cesse *en devenir*; ils se fixent, s'immobilisent, et la pensée, les soustrayant à l'action de la durée, les fige en un présent éternel.

Pour découvrir une loi physique, il faut préalablement apercevoir un rapport entre des phénomènes. Avant toute introduction des idées de permanence et de nécessité, la loi, en germe à l'état de rapport dans l'intelligence, possède donc déjà, parce qu'elle est un rapport ou un composé de rapports, le caractère que ses autres attributs ne feront qu'affirmer davantage et compléter, le caractère d'une énonciation sur laquelle la durée n'a plus de prise, qui affranchit le phénomène des contingences de la vie, qui le transporte dans le milieu « temps-espace » et lui impose ce qu'on pourrait appeler,

1. On pourrait pousser plus loin la comparaison, faire ressortir la parenté qui relie le mécanisme des opérations intellectuelles abstraites et celui de la perception extérieure, et, en particulier, de la perception visuelle. Mais ce serait entrer dans la psychologie et sortir du cadre logique de cette étude.

par imitation de la terminologie kantienne, la *forme* de l'intuition intellectuelle du phénomène en soi.

Lorsque, par le moyen de l'expérience externe, nous avons, de cette manière, établi un rapport, nous sommes encore éloignés de penser que ce rapport puisse être une loi ; il faut d'abord voir s'il est constant.

En tant que sujets, nous durons et nous sommes plongés dans le devenir, en tant que sujets vivants et percevants, nos impressions, nos sensations, nos perceptions se modifient et changent continuellement. Or tout rapport aperçu est, évidemment, subordonné à la présentation d'un couple ou d'un groupe donné de phénomènes ; si la présentation ne se renouvelait pas, l'action de penser ce rapport resterait sans conséquences, elle ne pourrait pas se maintenir au milieu du flux des états de conscience, elle s'évanouirait aussitôt née, comme toute autre vague de l'océan intérieur de nos émotions, laissant tout au plus à la surface de la conscience une déformation qui ne tarderait pas à disparaître. Mais la répétition des phénomènes a lieu, — du moins nous sommes constitués de manière à la percevoir, — et elle s'accompagne de la répétition de la pensée des rapports. Alors surgit l'idée de l'identité de tous les rapports répétés. Cette identité entre des actes purement intellectuels, que la raison feint plus facilement encore que l'identité des phénomèmes, parce que le concept de rapport est, par excellence, une abstraction, nous l'exprimons en niant hardiment la pluralité dans le rapport comme objet de la pensée, en affirmant que c'est toujours le *même* rapport, plusieurs fois perçu et pensé par nous, et, allant plus loin, nous affirmons que c'est aussi le même qui est perçu et pensé par les intelligences semblables à la nôtre, si bien que, finalement, nous nous avançons jusqu'à lui attribuer une réalité indépendante et en quelque sorte absolue. Nous nous élevons ainsi à la notion du rapport constant en vertu d'un processus analogue à celui de la croyance au monde extérieur. C'est un travail d'objectivation et d'extériorisation qui a pour effet de marquer des repères, des points fixes au milieu des changements et du mouvement de nos états subjectifs, et d'endiguer, pour ainsi dire, le torrent de notre vie émotionnelle qui, sans cette limitation, submergerait tout et rendrait impossible la connaissance scientifique, faute de terrain stable où elle pût s'édifier.

Nous acceptons plus volontiers l'idée de la permanence des rapports que celle de l'identité des phénomènes dans le temps, parce que le rapport étant, semble-t-il, un produit intellectuel plus éloigné de la sensation brute que le phénomène, nous le concevons plus aisément à l'abri du changement, qui est la condition même d'exis-

tence du concret. Mais qu'on ne s'y trompe point : la permanence des rapports et l'identité dans la répétition des phénomènes sont deux notions équivalentes, qui correspond aux deux aspects que prend naturellement notre conception du monde extérieur, selon que nous envisageons plus spécialement l'activité du sujet ou bien celle de l'objet. Le rapport, en tant que fait psychologique, n'est constant que si les termes phénoménaux qu'il unit se reproduisent intégralement. Le phénomène cause et le phénomène effet doivent se répéter sans altération pour qu'on ait le droit d'admettre le rapport de causalité; de même, le rapport de coexistence proprement dit et le rapport de sujet à prédicat ne deviennent des lois expérimentales que lorsque les termes en ont été maintes et maintes fois présentés, et il suffit d'une seule observation contradictoire pour ruiner l'induction. Et enfin, pour les relations purement qualitatives, comme celles de ressemblance ou de différence, la liaison est si intime entre la constance du rapport et l'identité des phénomènes que pour qu'on puisse affirmer que le rapport est constant, c'est-à-dire se présente toujours avec la même qualité ou intensité, avec ce que l'on appelle le même degré, il faut qu'on soit identiquement affecté et qu'on éprouve les mêmes impressions à chaque fois. Dans les expériences photométriques, par exemple, où l'on compare les intensités de deux lumières en jugeant de l'égalité d'éclairement de deux surfaces translucides voisines, il est presque impossible d'apprécier l'égalité de deux éclairements dont la teinte est tant soit peu différente, il faut autant que possible que les sources comparées à la source-étalon présentent une coloration identique à la sienne; en d'autres termes, il faut ressentir les mêmes impressions concrètes pour pouvoir établir expérimentalement le rapport d'égalité d'intensité, qui est un élément intellectuel et abstrait.

Par conséquent, quoi qu'on fasse, on n'est pas plus certain de la permanence des rapports que de la répétition intégrale des phénomènes. Ce sont deux énoncés d'une même hypothèse fondamentale, ou deux expressions d'une seule et même manière de voir les choses. En dépit des efforts de l'intelligence pour s'éloigner du concret et se réfugier dans l'abstrait, afin de trouver, au lieu des sables mouvants de la réalité, un sol immobile, elle ne gagne rien en certitude à vouloir substituer au phénomène sa loi, au monde des perceptions, celui des rapports. Les phénomènes se répètent intégralement, donc ils obéissent à des lois. Réciproquement, il n'y a pas de phénomène qui n'ait sa loi, donc il n'y a pas de phénomène nouveau, il n'y a que des répétitions.

Tel est le vrai sens du mot *loi* dans les sciences physiques. Il

indique les modes constants de la réapparition des phénomènes, c'est-à-dire les modes de la répétition intégrale.

Ce point désormais acquis, nous pouvons délimiter le domaine de la loi, concernant les phénomènes de l'expérience externe. Nous avons montré dans une précédente étude que, si l'on adopte le principe auquel nous faisons allusion, on est conduit à assimiler le temps à l'espace, ou plutôt, à considérer le temps et l'espace comme deux espèces du genre milieu homogène. Les phénomènes forment alors le contenu de ce milieu et la constance des rapports qui les unissent exprime l'invariabilité des figures qu'ils y dessinent.

Mais, d'autre part, en raison même de l'opposition radicale entre le temps homogène et la durée concrète, le monde extérieur, rendu intelligible par les lois, ne ressemble que de fort loin au monde subjectif des états de conscience. La croyance aux lois fonde la science positive, la connaissance systématique de l'être étranger au devenir, elle nous apprend à contempler l'univers sous l'aspect de l'actuel, *sub specie æterni* — actuel et éternel ayant ici la même signification — et, par suite, sous un aspect profondément différent de celui sous lequel nous nous apparaissons à nous-mêmes en tant que vivants. C'est un lieu commun de dire que la science perce le voile qui recouvre la nature, qu'elle détruit les préjugés et les « illusions » provenant des apparences sensibles. Mais, en fait, la sensation seule est réelle et les abstractions de la science ne l'empêcheront jamais d'être ce qu'elle est. Le rationnel et le réel ne sont pas identiques, comme l'a cru Hegel; l'impression ressentie à l'audition d'une œuvre musicale n'a rien de commun avec les mouvements qui l'accompagnent dans l'atmosphère ambiante, ni avec les lois suivant lesquelles ils s'accomplissent. Il y a plutôt antinomie entre le rationnel et le réel, entre l'abstrait et le concret, entre le concept de l'être et le sentiment du devenir, entre la pensée refléchie et cristallisée dans les formes de l'entendement et de la raison et la pensée spontanée et vivante, libre de toute convention.

Conventionnelle et pratique, telle est, notamment, la valeur de la science et des lois sur lesquelles elle repose. Le progrès de la science n'est-il pas une des formes de l'adaptation graduelle de l'homme à son milieu, c'est-à-dire de l'accommodation de l'activité se réalisant avec celle antérieurement réalisée? Le savant s'interdit toute recherche qui ne regarde pas directement le but qu'il poursuit, et cela fait sa force et son orgueil. La science ne s'attarde pas à vouloir légitimer, autrement que par le succès, ses conquêtes journalières, et le succès de la science réside dans l'accroissement en étendue et en cohérence des systématisations qu'elle engendre. Le

travail scientifique n'est pas un jeu, il n'est même qu'indirectement un plaisir ou une satisfaction; il est, avant tout, une lutte, un des épisodes toujours renouvelés de la lutte pour la vie. La finalité de la science apparaît clairement; elle se résume en la formule célèbre : « savoir pour prévoir afin de pourvoir ». Or cette domination de l'homme sur ce qui n'est pas lui, qui est le but de la science, exige, comme moyen, l'accord de la pensée avec les choses, et l'idée de loi, de la loi physique, le symbolise; il nous aide à vivre, mais n'est ni ce qui nous fait vivre, ni ce qui constitue notre vie.

Cependant, lorsqu'on a dit : la loi est un rapport constant, on ne l'a point encore définie. Elle est aussi un rapport *nécessaire*. Ce troisième élément du concept, la nécessité, n'implique-t-il pas la négation des conclusions précédentes? Une loi ne saurait être à la fois conventionnelle et hypothétique, et nécessaire; elle est l'un ou l'autre, et il faut choisir.

Avant de répondre à cette dernière question, il importe de se demander en quoi consiste la nécessité des lois physiques. On se convaincra ensuite qu'elle n'infirme en rien la finalité du progrès scientifique, laquelle donne aux lois leur valeur conventionnelle et pratique.

Il y a lieu, tout d'abord, de distinguer la nécessité de la loi prise individuellement, énonçant un rapport déterminé, et celle des lois en général, considérées comme formes obligées de la connaissance scientifique.

Commençons par le premier point.

« Les lois, a dit Montesquieu, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cette définition est remarquable en ce qu'elle met précisément en lumière le genre de nécessité dont il s'agit.

Considérons, par exemple, les lois de la révolution des planètes autour du soleil. Découvertes par Kepler au XVIIe siècle, elles ne présentaient, à cette époque, aucun caractère de nécessité. Pourquoi le mouvement est-il elliptique au lieu d'être circulaire, pourquoi les aires décrites par les rayons vecteurs sont-elles proportionnelles au temps, pourquoi les carrés des temps des révolutions sont-ils entre eux comme les cubes des grands axes des orbites[1]? On n'en savait rien, on n'en pouvait rien savoir. Un philosophe aurait fort bien pu supposer l'existence d'autres planètes, non encore observées, plus éloignées du soleil que celles qui avaient fourni à Kepler l'occasion de sa brillante découverte, et qui auraient décrit des cercles, avec des secteurs non proportionnels au temps et pour les-

1. Cette dernière relation suppose, en fait, qu'on néglige les masses des planètes par rapport à celle du soleil.

quelles les carrés des temps des révolutions eussent été entre eux comme les quatrièmes ou les cinquièmes puissances des diamètres des orbites, et personne n'aurait eu le droit de le taxer d'absurdité. Ces lois étaient si peu nécessaires qu'on aurait pu sans inconvénient les nier afin de satisfaire à telle ou telle conception systématique de l'univers, alors en vogue. On avait constaté des rapports constants et c'était tout. Mais, avec Newton, le problème change d'aspect et un progrès énorme s'accomplit. Il émet l'hypothèse de la gravitation et montre que les lois de Kepler en sont la conséquence inévitable. Celles-ci sont, dès à présent, conçues comme nécessaires dès qu'on adopte l'hypothèse newtonienne; nécessaires, c'est-à-dire qu'on ne peut pas ne pas les accepter dans tout leur détail en même temps qu'on pense que la force d'attraction varie en raison inverse du carré de la distance du corps attiré au centre attirant. Et le progrès résulte de la généralité supérieure de la loi newtonienne, car elle explique du même coup, non seulement les lois de Kepler, mais aussi celles de la chute des corps à la surface de la terre et celles si compliquées de la révolution de la lune autour de la terre.

Les lois physiques, chimiques, biologiques se prêtent, d'ailleurs, aux mêmes remarques. Les lois de l'ébullition, de la vaporisation, de la fusion, sont des rapports permanents que l'on constate par l'expérience et l'observation. Elles ne deviennent nécessaires qu'au jour où l'on accepte pour vrais les principes de la thermodynamique. Avant qu'on eût fondé la théorie des gaz parfaits, en quoi les lois de Mariotte et de Gay-Lussac étaient-elles nécessaires? Et les lois de l'optique et celles de l'acoustique n'ont-elles pas acquis ce caractère seulement après les travaux de Fresnel et des géomètres inventeurs de la théorie de l'élasticité? Les lois des combinaisons chimiques avaient paru si bizarres que les mots *affinité* et *force catalytique* ne servaient qu'à dissimuler l'ignorance des chimistes relativement à ces prétendus caprices des corps simples. Elles deviennent nécessaires lorsqu'on découvre le principe du travail maximum et quelques autres de l'énergétique. Les lois biologiques elles-mêmes, celles de la croissance, de l'organisation et de la reproduction des êtres vivants apparaissent comme nécessaires en tant qu'elles sont les conséquences des principes de l'économie de force et de la concurrence vitale.

L'explication d'une loi est ainsi ce qui en fonde la nécessité, qui n'est plus désormais que l'expression objective de ce fait logique qu'on ne saurait nier en particulier d'un objet A ce que l'on affirme en général du groupe des objets tels que A.

Voilà bien la nécessité qui « dérive de la nature des choses ». C'est

la nécessité des conclusions d'un théorème, une fois posées les prémisses, la nécessité du syllogisme et du jugement analytique, nécessité subjective et logique qui relève du principe d'identité : A ne peut être à la fois A et B. Une loi particulière est nécessaire parce qu'elle se trouve implicitement contenue dans une hypothèse (la nature des choses) qu'elle vérifie en même temps que plusieurs autres.

De cette nécessité logique et subjective on passe, par une transition naturelle, à la notion de la nécessité objective; ce qui est le fait indéniable de la constitution du sujet on en fait le signe obligé de la constitution du monde extérieur. Et il ne faut point s'en étonner. Ne croyons-nous pas tout d'abord à la réalité des phénomènes et à celle des rapports qu'ils soutiennent entre eux; comment ne croirions-nous pas à la réalité des lois nécessaires? La perception est à l'origine de notre idée du monde extérieur; nous le créons en projetant hors de nous la sensation. Celle-ci provient de l'objectivation des sensations, que nous partageons en deux groupes, celui des impressions et des sensations dites externes ou périphériques, que nous objectivons, et celui des impressions internes, que nous laissons à peu près intact. Ce travail de réalisation, indépendamment du sujet, des données élaborées par lui, se poursuit; c'est le travail de la connaissance : après la réalisation des perceptions, la réalisation des phénomènes comme objets existant en eux-mêmes, puis la réalisation des rapports, et enfin la réalisation des lois.

On pourrait continuer ici, à propos de la nécessité, la comparaison commencée plus haut, au sujet de la constance des rapports. Une perception visuelle forme un ensemble qu'il est impossible de saisir dans son unité sans en saisir en même temps les détails, du moins ceux qui sont les plus saillants. Les relations de position entre les divers éléments d'une figure, je ne puis m'empêcher de les apercevoir aussi longtemps que je regarde la figure. Quand je regarde un arbre, je ne puis voir le tronc au-dessus de la cime, ni les branches dirigées vers le sol, tandis qu'elles pointent vers le ciel, mais je puis détourner les yeux et imaginer un arbre fictif où cette disposition serait réalisée. De même, quand je considère un triangle rectangle, j'aperçois immédiatement que l'angle droit est plus ouvert que les deux autres, sans avoir besoin de savoir que la somme des angles vaut deux droits, mais je puis, ensuite, imaginer un autre triangle dans lequel les trois angles seraient égaux, etc. Ces rapports, dont j'ai l'aperception nécessaire, ne s'imposent à l'intuition qu'en tant qu'ils sont inclus dans l'image contemplée; ne pas les apercevoir reviendrait à ne pas voir l'image, car on ne peut avoir en

même temps deux perceptions, ou même deux sensations contradictoires.

Il se passe quelque chose d'analogue dans l'esprit, après l'explication théorique et déductive des lois particulières. Si je considère, par exemple, l'ensemble des phénomènes déterminés dont l'étude fait, dans tous les traités de physique, l'objet du chapitre consacré à ce qu'on nomme la *chaleur*, et si, en même temps, je connais les principes fondamentaux de la thermodynamique et de la mécanique moléculaire, les lois qui régissent ces phénomènes m'apparaîtront comme nécessaires. Mais je pourrais ignorer la théorie, ou la supposer fausse, ou lui retirer l'universalité qu'on lui accorde, et les lois précitées perdraient leur caractère de nécessité.

Telle ou telle loi ne comporte, par suite, aucunement, en soi, *sa* nécessité; elle serait alors à l'abri de toute négation; d'autre part, rien n'oblige absolument à accepter le principe sur lequel elle se fonde. Concluons donc : la nécessité d'une loi particulière n'est, logiquement, que la nécessité analytique ou *a posteriori*, celle des conséquences d'un principe reconnu pour vrai.

Ce point acquis, occupons-nous de ce qui concerne la nécessité de la loi physique *en général*.

Les phénomènes, en eux-mêmes, manifestent toujours les mêmes rapports. Ce que sont ces rapports peu importe ; l'essentiel est qu'ils soient constants. Or ces rapports constants — peut-être ne les avons-nous pas encore découverts, peut-être ne les soupçonnons-nous même pas — sont nécessaires. Car il faut qu'il y ait des rapports constants, quels qu'ils soient; il faut que la nature obéisse à des lois. Impossible de penser l'univers autrement que comme soumis à des lois inflexibles et immuables, comme manifestant partout et toujours les mêmes rapports. Quand on parle de la nécessité des lois naturelles, c'est surtout de cette nécessité en géneral qu'il s'agit. Voyons ce qu'elle signifie.

Est-elle un résumé de l'expérience, un résidu de toutes les expériences accumulées de génération en génération? On est, au premier abord, tenté de le croire. On a, pendant des siècles, marché de découverte en découverte et chaque découverte s'est traduite par une loi; il n'y a point de phénomène connu par l'expérience externe qui n'ait vérifié sa conformité avec une loi. L'induction suprême, qui veut que tout phénomène ait nécessairement sa loi ou ses lois, ne serait alors que l'expression abstraite et généralisée de ces innombrables constatations. Explication séduisante, mais qui par malheur n'en est pas une. Nous savons, et il n'y a pas besoin d'insister là-dessus, que nous ne pouvons pas nous en tenir à l'empirisme pur;

nous savons que, si le problème de l'induction n'a pas encore reçu de solution satisfaisante, ce n'est pas, en tout cas, à l'empirisme qu'il faudrait en demander une. Quel parti prendre alors, en cette alternative? Rechercher simplement le rôle joué dans la science positive par le concept en question.

Affirmer que la multiplicité des phénomènes ne se conçoit pas sans lois équivaut à affirmer la nécessité absolue de ces dernières. Or est-ce au phénomène, en tant qu'existence limitée dans le temps, occupant un segment déterminé de la ligne du temps, que nous songeons lorsque nous disons que nous ne le concevons pas autrement que réglé dans son apparition et sa disparition par une loi; est-ce du phénomène non répété, existant seul, ou d'un groupe en renfermant plusieurs, d'une multiplicité de simultanéité, que nous voulons parler? Nullement. Il n'y a point de loi qui n'implique répétition, point de loi physique, finalement réductible à des rapports quantitatifs, qui n'implique répétition intégrale. C'est, par conséquent, au phénomène répété, à la chaîne indéfinie et conçue actuelle de phénomènes identiques que s'applique le postulat de la nécessité.

La loi physique est le concept de quelque chose de nécessaire. Mais, expérimentalement, les lois ne se prouvent que par la constatation des répétitions. La répétition est intrégale, autrement dit, la loi exprime un rapport constant, fixe, invariable; voilà, cependant, ce qu'aucune expérience ne pourrait prouver, aussi nous bornons-nous à le supposer, à en faire l'hypothèse, hypothèse que l'expérience ne vérifie qu'approximativement. Tant que la répétition intégrale n'est conçue qu'à titre d'hypothèse, la nécessité des lois n'est donc point posée; les lois, en général, sont contingentes, comme les hypothèses sur la nature des choses et tous les principes inventés par la raison explicative. Mais, en déplaçant notre point de vue, nous pouvons franchir l'énorme distance qui sépare l'hypothèse du postulat, et de la manière suivante. Cessons d'envisager la science, et son moyen, l'expérience externe, dans leurs effets, et considérons-les dans ce qui, indépendamment de toute donnée particulière, les rend possibles et les conditionne. L'accord des expériences successives ne prouve ici plus rien, car invoquer cet accord — qui n'est jamais irréprochable — pour en démontrer la légitimité, c'est précisément supposer ce qui est en question. Dans la science nous ne pouvons pas trouver le fondement de la science. Si nous en demeurons là, nous ne sortirons jamais de l'incertitude et nous serons plongés en plein scepticisme. Mais, dira-t-on, cette pierre angulaire que nous cherchons, peut-être la *trouverons*-nous hors de la science?

La question, par elle-même, est absurde, car elle est contradictoire. Il ne nous reste plus, par conséquent, et ceci est maintenant bien évident, de toute évidence, que la *décision* de nous servir de l'expérience externe et d'utiliser la science expérimentale comme un instrument infaillible, à l'abri de l'erreur, comme le *seul* instrument dont nous disposons. Cette décision s'exprime par un *postulat*; nous postulons la répétition intégrale des phénomènes, qui est la condition de l'expérience externe, et, par le postulat même, se trouve fondé le principe de la nécessité des lois. Le concept de la nécessité des lois physiques, en général, n'est donc autre chose que le concept de la répétition intégrale érigé en postulat.

Le résultat de la décision qui garantit ainsi la véracité de la science et la possibilité de l'expérience externe, nous le nommons postulat, par analogie avec le postulat des parallèles, en géométrie. Ce sont, en effet, croyons-nous, deux attitudes semblables de l'esprit, dans des circonstances très voisines[1]. Aucune expérience ne prouve la légitimité de la géométrie euclidienne, mais celle-ci conditionne, à son tour, la possibilité d'une classe indéfinie d'expériences. Le postulat des parallèles n'est point une hypothèse, puisqu'une hypothèse attend sa justification de l'expérience et que, dans le cas présent, l'expérience est inefficace; ce n'est pas non plus, à proprement parler, une définition, car la définition comporte toujours quelque chose d'arbitraire logiquement et aussi pratiquement, tandis que le postulat, s'il n'est point logiquement nécessaire, implique une nécessité d'un autre ordre, pratique et psychologique[2], la nécessité, dans l'alternative, de prendre un parti.

Nous voici ramenés à la considération du rôle pratique de la science positive. Elle est, comme le croyait Bacon, l'*organon* par excellence. La finalité immanente, qui caractérise la plupart des actes de la vie, dès que, par l'habitude, ils se sont définitivement encadrés dans le système antérieur qui les a précédés, et qui, en partie, les conditionne, se manifeste le plus clairement peut-être dans le progrès des sciences positives. Et c'est pourquoi, lorsqu'on s'interroge sur la valeur intrinsèque des principes de ces sciences,

1. Rappelons à ce propos la parenté que nous avons déjà signalée entre le postulat de « l'homogénéité de l'espace » et le principe de la répétition intégrale.

2. Soit, par exemple, en algèbre, la définition des quantités imaginaires. Aucune nécessité d'ordre pratique ne la préconise; son absence ne paralyserait point l'algèbre, et la meilleure preuve est qu'on peut s'en passer et qu'on s'en est passé en effet. En est-il de même du postulat d'Euclide ? Les arpenteurs égyptiens, s'ils avaient dû apprendre la géométrie dans le traité de Lobattchewsky, auraient-ils rempli l'office qu'on attendait d'eux ? On saisit la différence.

on doit envisager avant tout le but et le moyen, qui sont les éléments de l'action, de l'action réalisée dont on a pris conscience.

Avec cette méthode, qui exclut les semblants d'explication transcendante, on n'est plus choqué de voir le mot *convention* appliqué au concept de loi et à son postulat. Car ils nous apparaissent comme les produits d'une action en vue de faciliter l'action, et cette action, en tant que sociale et non individuelle, repose évidemment sur un *consensus* implicite, sur l'assentiment universel des hommes civilisés, qui en prolonge et en multiplie les effets et les conséquences.

Est-il besoin d'ajouter, enfin, que si, pour le vulgaire, décision et convention impliquent la conscience réfléchie, la connaissance préalable au moins du but à atteindre, pour le philosophe, il n'y a aucun inconvénient à employer ces termes avec un sens plus large et plus profond, de même qu'on se sert de l'expression *finalité immanente* pour qualifier des actes n'impliquant nullement conscience réfléchie ou connaissance, même obscure, de la fin poursuivie [1].

Nous pouvons maintenant résumer nos explications : les lois, dit-on, expriment des rapports constants et nécessaires entre les phénomènes. On a vu ce que cela entraîne : la fixation des phénomènes dans l'être définitif, dans l'actuel, dans l'espace et le temps spatial, leur répétition intégrale et indéfinie, par suite la possibilité de leur imposer la catégorie de quantité, de les expliquer par déduction, et, finalement, de les soumettre aux mathématiques.

Il en résulte ou, plus exactement, on exprime objectivement ces conséquences en disant que le concept de loi, défini de cette manière, ne convient qu'au phénomène considéré comme existence en soi et comme *objet objectif*, et que son usage se limite au domaine de l'expérience externe. L'appliquer au domaine psychologique sans lui faire subir de modification constitue une violation logique et ne peut aboutir qu'à une antinomie ou à une contradiction.

II

Avant de rechercher ce que devient en psychologie le concept de loi nous devons essayer d'en préciser le sens en métaphysique. La psychologie, si tant est qu'il y a, aujourd'hui, une science de ce nom, nettement distincte des sciences physiques, et par sa méthode

1. Il ne serait pas impossible, du reste, de montrer que bien des décisions et bien des conventions, bien des actions ainsi dénommées, s'accomplissent journellement sans que les conditions de connaissance claire et de réflexion que l'on exige d'ordinaire soient remplies.

et par son objet, est encore trop intimement unie au vieux tronc métaphysique, personne ne le contestera, pour qu'il n'y ait pas avantage à étudier auparavant la loi dans toute la généralité et l'indétermination dont son concept est susceptible.

Que la métaphysique, comme science universelle, comme mode suprême et parfait de la connaissance, soit possible, ou, si l'on préfère, qu'un système parvienne un jour à acquérir la valeur pratique et l'importance sociale des sciences mathématiques, physiques et biologiques, nous n'avons pas à nous en préoccuper. Le fait est qu'il y a eu un nombre considérable de tentatives de ce genre, et que, selon toutes probabilités, il s'en produira encore pendant longtemps, aussi longtemps sans doute que l'homme sera capable de se développer, aussi longtemps que son activité ne se sera pas cristallisée en formes rigides comme l'est à peu près complètement celle des êtres vivants d'apparition antérieure à la sienne.

La métaphysique représente, jusqu'à présent, un effort individuel. La coordination entre les systèmes et leur conciliation progressive n'ont guère de réalité objective; elle dépend beaucoup de la disposition d'esprit des historiens de la philosophie; tel philosophe se plaira à mettre en évidence les points communs, les analogies de toutes sortes, tel autre insistera sur les différences et l'irréductibilité des thèses en présence. Affaire de tendance et d'opinion. Mais, ce que tout le monde s'accorde à reconnaître, c'est l'unité de fin de toutes ces constructions isolées; si bien qu'on peut définir la métaphysique par la fin vers laquelle elle tend. Elle n'aspire à rien moins qu'à être la science unique, la science totale. Nous dirons qu'ainsi conçue elle a pour objet la prise en conscience parfaitement claire, la coordination et la systématisation de tout le donné.

Ce rôle de science unique et totale est celui que joue la métaphysique dans son enfance; il lui est difficile de le soutenir aujourd'hui. Car les sciences particulières et positives existent, avec leurs méthodes et leurs systématisations spéciales, et la métaphysique se voit obligée de les respecter. Elle ne peut plus se poser vis-à-vis d'elles en concurrente, comme une connaissance plus complète ou plus exacte, elle ne peut que s'établir au-dessus d'elles et son objet ne doit plus se confondre avec les leurs. Il en résulte deux manières de conserver à la métaphysique son indépendance et son utilité; c'est d'en faire ou bien la science de l'Être, c'est-à-dire la science de tout le donné, en tant qu'il forme *un tout*, en conformité avec les affirmations des sciences spéciales [1], ou bien la science des sciences,

1. Le système de Spencer, par exemple, est une métaphysique construite sur ce modèle.

celles-ci correspondant à l'*univers* comme objet (*idea mundi*), la métaphysique correspondant à la *pensée de l'univers* comme objet (*idea ideæ mundi*).

Telle est la distinction classique entre la métaphysique dite réelle et objective et la métaphysique formelle et subjective. Les deux métaphysiques sont indépendantes, en droit et en fait, et n'ont pas la même valeur, ainsi que Kant l'a montré. La première aboutit à des conclusions et à des résultats généraux concernant l'être en général, et elle les donne pour vrais; on peut donc, par analogie avec les conclusions et les résultats des sciences positives, et en admettant que toutes les consciences raisonnables les acceptent pour vrais, les appeler des lois. La seconde est, essentiellement, une méthode, c'est-à-dire un moyen de séparer le vrai du faux, en les définissant et en les opposant l'un à l'autre. Elle comporte des règles et des principes directeurs. Ces règles et ces principes, en tant qu'on les considère dans l'universalité de leur usage effectif par toutes les consciences douées de raison, sont véritablement des lois, les lois de la méthode.

Le concept de loi en métaphysique offre par conséquent une extension considérable, ce qui en rend la détermination fort difficile. Toutefois, comme nous cherchons moins à définir ce qu'on peut appeler lois métaphysiques qu'à montrer que cette dénomination est plausible, mais qu'elle n'a presque rien de commun avec celle des lois scientifiques ou de causalité, il sera assez facile, en procédant par exemples, d'atteindre le but que nous nous proposons. Prenons d'abord les lois subjectives ou règles de la méthode, qui expriment les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même, les conditions de la pensée systématisée. On les ramène aux principes rationnels : principe d'identité et principe de raison. Ce sont bien là des normes suprêmes, des *lois*, au sens le plus proche de l'absolu; ce sont les modes selon lesquels nous nous concevons pensants, de même que les lois physiques sont les modes suivant lesquels nous concevons les phénomènes se comportant dans le milieu temps-espace, les uns vis-à-vis des autres.

Or on n'a pas besoin de réfléchir longuement sur le principe d'identité, qui est la loi essentielle de la pensée, qui est l'affirmation de la conscience à elle-même, pour s'apercevoir qu'il n'énonce pas de rapport entre des phénomènes, qu'il n'énonce même aucun rapport défini entre deux concepts distincts et qu'il exprime seulement la réalité de la pensée. Certes, quand je dis A est A, A n'est pas B, j'énonce un rapport; mais, quand je me représente cet énoncé comme la condition de la pensée en général, à la vérité, je ne dis-

cerne point deux termes, ni je ne pose de coexistence. Entre moi qui affirme ma pensée et ma pensée je ne saurais établir de rapport, car je ne les distingue pas; me poser comme objet, revient à poser en objet ma pensée, et ces deux concepts n'en font qu'un. Le « cogito, ergo sum » n'a pas d'autre signification, et il exprime sous une forme frappante la loi d'identité. Voici donc une loi, et la loi par excellence, dont la nécessité, on en conviendra, ne ressemble guère à celle de la loi scientifique.

Passons au principe de raison. Il exprime la nécessité de la liaison des concepts. D'après lui, tout concept, autre que celui de la pensée même ou de la conscience réfléchie, ne peut être pensé comme existant isolément, sans rapport avec d'autres. Il y a donc nécessairement *relativité* entre les objets de la connaissance, et l'absolu objectif, qui exclurait toute relativité n'est, pour la connaissance, qu'un mot dépourvu de sens.

Pas plus que le précédent, le principe de raison n'énonce de rapport défini entre des concepts. On ne pense pas sans rapport. Si l'on s'en tient aux mots, on pourra toujours soutenir, assurément, que cette proposition traduit un jugement, et, par suite, énonce elle-même un rapport. Mais si l'on entre dans la profondenr du principe, si l'on ne se contente pas d'un examen superficiel, ni d'un bavardage inutile et vain, on découvre qu'il exprime tout uniment la réalité de la pensée active et mobile, de même que le premier exprime la réalité de la pensée stable et en équilibre, et qu'il n'implique aucun discernement effectif entre des termes définis. Le concept de rapport n'est-il pas, d'ailleurs, une forme objective du concept de raison? Le rapport est, objectivement, l'élément d'intelligibilité que, subjectivement, nous appelons raison. A moins de se perdre dans une régression à l'infini, on ne saurait considérer comme un rapport la pensée qu'en exprime la réalité.

Pour ces deux lois fondamentales de la pensée, réalité et nécessité sont identiques; du moment qu'on les a posées, elles sont nécessaires; les supprimer, c'est supprimer la pensée, chose impossible au sujet pensant. Et cette remarque vient encore à l'appui de notre dire, car tout rapport, comme tel, implique trois stades successifs, la représentation du premier terme, celle du second, et l'acte mental par lequel on les unit; les deux premiers stades n'entraînent pas inévitablement le troisième, autrement, la connaissance et la science eussent été, dès le début, complètes et parachevées, tandis que la loi d'identité et la loi de raison ne souffrent aucunement pareille fragmentation, qu'elles sont, en fait, indécomposables et que l'analyse ne les entame qu'en apparence. Du reste, ces deux lois n'ex-

priment pas autre chose que l'existence du sujet en tant que sujet, c'est-à-dire la possibilité de la conscience réfléchie. Mais la conscience est à elle-même sa propre condition, et son affirmation à soi-même constitue sa raison suffisante. Ce n'est que par un abus de langage que nous croyons objectiver ce qui est, par essence, rebelle à toute objectivation, à savoir la conscience du sujet; ce n'est donc que par une extension regrettable que nous supposons un rapport entre la conscience et ses conditions : un tel concept ne serait qu'un pur être de raison, un concept vide sans objet.

Quant aux lois objectives posées par les métaphysiciens, elles sont nombreuses, souvent contradictoires, et aussi variées que les systèmes qui les encadrent et les expliquent. Certaines d'entre elles, cependant, rallient la majorité des suffrages; c'est à elles que nous nous adresserons. Et, pour abréger, nous n'en étudierons qu'une, la plus importante de toutes, la loi de causalité. Aujourd'hui, tous les philosophes, sauf peut-être les partisans de la liberté d'indifférence, lui accordent une absolue généralité dans l'ordre de l'existence phénoménale. On l'énonce ainsi : tout phénomène, quel qu'en soit le mode d'existence, en soi ou pour soi, a une cause phénoménale, déterminée, différente de lui, et qui en conditionne l'apparition.

La loi de causalité ne se laisse pas confondre avec celle de raison suffisante. On dit souvent que la cause joue, dans l'ordre de l'existence, le même rôle que la raison dans l'ordre de la connaissance et des vérités, ce qui ne signifie pas grand'chose, car le phénomène et le concept sont, par définition, de nature si profondément différente [1] qu'une comparaison entre les rapports de concept à concept et ceux de phénomène à phénomène ne représente rien de net à l'esprit.

Tandis que le principe de raison suffisante ne laisse aucune place à l'ambiguïté, le principe de causalité, lui, manque entièrement de précision : il n'y a pas une loi de causalité, mais quatre, qu'il est impossible de réduire à une, par suite des différences essentielles entre les notions qu'elles renferment.

Quand je dis : tout phénomène a une *cause*, tout phénomène est, par rapport à un autre, un *effet*, je suppose établie définitivement l'unité et l'identité du concept de cause et de rapport causal entre deux phénomènes quelconques. Or ni cette unité, ni cette identité, ne sont réalisées dans la pensée. Il y a bien des concepts définis

1. Le phénomène est une abstraction réalisée, ou le résultat d'une abstraction, en ce sens que l'on convient de lui reconnaître une existence indépendante du sujet, ce qui, pour le concept, impliquerait contradiction.

correspondant au rapport de ressemblance en général, au rapport de différence en général, au rapport de succession dans le temps en général, au rapport de position dans l'espace en général, car on peut établir une véritable parenté de nature qualitative entre les actes mentaux groupés dans chacune de ces catégories. Mais il n'en est pas de même du concept de causalité. Nous ne l'apercevons pas, nous ne le saisissons pas; nous ne saisissons qu'une succession imparfaitement constante dont nous postulons ensuite la constance parfaite et la nécessité. Et encore l'expression *succession constante* ne semble pas du tout posséder l'extension que l'on attribue d'ordinaire au concept de causalité; de sorte que, si je dis : le rapport de causalité phénoménale est un rapport de succession constant et nécessaire, je définis, chose étrange, le plus extensif par le moins extensif, le moins compréhensif par le plus compréhensif. On voit aisément pourquoi : admettons, en effet, que les phénomènes, selon leur mode d'existence, se partagent en deux groupes, celui de l'en-soi et celui du pour-soi; admettons de plus que, pour les phénomènes du premier groupe, il n'y ait pas, proprement, de durée, mais un temps homogène, et que, pour ceux du second, le temps ne puisse plus se concevoir comme un milieu homogène, mais seulement par analogie avec un espace où le mouvement sans déformation serait impossible, on remarque aussitôt qu'il n'y a lieu de parler de succession constante que dans le cas tout particulier des couples de phénomènes physiques, ou du premier groupe, et que, dès qu'interviennent les phénomènes psychiques, on ne sait plus ce qu'il faut entendre par succession constante[1].

1. Ajoutons quelques éclaircissements. Le rapport de succession entre phénomènes physiques, rapport de l'avant et de l'après, ne peut être considéré comme *indépendant du temps*, c'est-à-dire comme identique à lui-même, quelle que soit l'époque à laquelle on le constate, que si on le rapproche par analogie des rapports entre des figures dans l'espace euclidien. Dans cet espace, il y a des figures semblables, et les rapports entre les éléments d'une figure ne changent pas avec les déplacements de la figure. De même, dans le temps, il y a des rapports de succession constants, c'est-à-dire que, la répétition des phénomènes ne les altérant nullement, le phénomène B, dans le couple AB, succède invariablement à A.

Exemple : je ferme un circuit et l'aiguille aimantée se met à osciller, les deux mouvements sont en rapport de succession constante; le couple fermeture du circuit-oscillation de l'aiguille, je puis, je dois même le considérer comme identique dans chaque expérience nouvelle; c'est à cette condition seule que la répétition de l'expérience peut suggérer l'idée du rapport constant, c'est ainsi qu'elle fut suggérée à Œrstedt lorsqu'il découvrit l'action des courants sur les aimants.

Maintenant, le rapport de succession entre phénomènes psychiques ne saurait être regardé comme indépendant du temps, ni assimilé au rapport de position dans l'espace homogène, par suite du mode même d'existence du phénomène

Il faudrait donc, pour être clair, distinguer quatre espèces irréductibles de causalités : la causalité physique entre phénomènes physiques; la causalité psychique entre phénomènes psychiques; la causalité physico-psychique et la causalité psycho-physique entre phénomènes n'appartenant pas au même groupe.

On réserverait alors à la causalité physique l'appellation succession constante et nécessaire, et on s'abstiendrait de définir les autres au moyen du temps ou du rapport de séquence. On ne les définirait pas, à la vérité; on se contenterait de les présenter comme des symboles vagues de toutes sortes d'actions analogues à ce qu'on nomme actions volontaires et *efficaces*, dont nous connaissons si imparfaitement la nature, que nous sentons bien plutôt que nous ne les connaissons.

Mais, du fait de cette dislocation du concept de causalité en général, la loi métaphysique de causalité s'écroulerait. Il n'y aurait

psychique, qui existe pour soi, et pour lequel l'identité dans la pluralité serait contradictoire (à moins de supposer que l'âme est une substance). Exemple: soit une association d'idées. Elle ne se produit jamais avec la même intensité de conscience ou d'émotion; la conscience qui l'accompagne n'est jamais la même, l'émotion est toujours qualitativement différente, et, dans nombre de cas, à force de se répéter, l'association finit par devenir inconsciente et automatique. Nous ne pouvons distinguer l'état de conscience, à un moment donné, de la durée où il s'incorpore ni du devenir où il est plongé. L'état de conscience vit, son essence est le changement, ce qu'on exprime en disant que la vie est un écoulement, un devenir incessant.

Enfin, le rapport de succession entre phénomènes physiques et psychiques et *vice versâ* ne peut être, non plus, posé à part, dans l'abstraction d'un temps homogène. Si l'un des termes du couple est constant, le couple lui-même varie qualitativement et ne se répète jamais identiquement. Exemple : jamais le retour des saisons, dont les conditions déterminantes physiques sont constantes, n'est ressenti deux fois de la même manière par une conscience, et l'impression varie, non seulement avec l'âge de chacun, mais encore avec ce qu'on nomme le tempérament de chacun. Si cette explication semble trop grossière, nous choisirons un autre exemple, plus relevé, et la difficulté sera la même. Le cerveau dit-on, est l'organe de la pensée; à un état déterminé du cerveau correspond un état mental déterminé, à tels mouvements, à telle « figure de danse » des molécules nerveuses correspond telle sensation, avec sa qualité propre, sa nuance spéciale, agréable ou pénible. Et l'on ajoute : ces mouvements, cette figure de danse peuvent être considérés comme la cause de la sensation précitée; entre ces deux phénomènes, il y a un rapport de succession (ou de coexistence, peu importe) constant et nécessaire. Mais, pour que cela soit, il faudrait précisément que la sensation revêtît, comme le mouvement qui la cause, le caractère de phénomène en soi. L'expérience seule, d'ailleurs, devrait prouver l'existence du rapport constant, et il faudrait ici combiner l'expérience externe et l'expérience interne. La première permettrait d'observer la répétition du fait physique, comme tel, mais la seconde, que nous enseignerait-elle tout d'abord, touchant le fait de conscience, comme tel? sa non-répétition, car la conscience implique le changement. « *La conscience*, a dit Kant, *ne trouve en elle-même aucun phénomène constant.* » Que devient, en cette circonstance, le rapport de causalité défini par la succession constante et nécessaire?

plus de loi, rien de ce qui rappelle la loi scientifique, et il ne resterait dans l'esprit qu'une sorte de principe indécis formé du concours d'analogies très élastiques, quelque chose comme un principe de la *solidarité dynamique de l'univers*, dans le genre du principe désigné par Mainländer sous le nom de *dynamischer Zusammenhang des Weltalls*, mais sans le caractère de rigoureuse inflexibilité que ce philosophe lui attribuait [1].

Parmi les grandes lois objectives de la métaphysique, celle de *finalité*, celle de la *moindre action*, si on les analysait aussi, se dissoudraient de la même façon. D'ailleurs, les liens qui les unissent à la loi de causalité ne leur permettraient pas de conserver la consistance que nous avons cru devoir retirer à cette dernière. Une autre loi sur laquelle repose une métaphysique en vogue, celle de la *persistance de la Force*, n'échappe pas davantage à la critique, car elle représente une synthèse également impossible de l'en-soi et du pour-soi, du nombre et de la quantité et de la qualité. On distingue, en physique, la loi de la conservation de la masse et celle de la conservation de l'énergie, et l'identification entre l'énergie et la masse est illégitime. En psychologie, la conservation semble un fait dérivé, et la non-conservation le fait primitif.

Les lois métaphysiques ne se maintiennent ainsi qu'à la faveur de définitions incomplètes. Ce manque de précision, qui les rend si imparfaites, leur donne une certaine force de résistance contre les réfutations péremptoires. On ne peut pas les supprimer définitivement par cela même qu'on ne peut pas les justifier au moyen d'arguments pleinement convaincants. Leur fluidité les défend contre des coups qui briseraient en miettes une matière solide. Pour démontrer la fausseté d'une loi métaphysique, il faudrait en établir soi-même une autre qui la contredirait d'emblée; c'est surtout en métaphysique qu'on ne détruit que ce qu'on remplace.

On comprend alors que ces lois, non compris bien entendu celles qui expriment les conditions fondamentales de la connaissance, puissent posséder encore un semblant de nécessité, reflet très lointain de la nécessité des lois positives, une nécessité qu'on doit envisager comme une coutume de l'activité du sujet, mais qu'on ne doit pas transporter dans l'objet et à laquelle il faut se garder d'accorder, même conventionnellement, une valeur objective quelconque.

On le fait, néanmoins, pour la commodité du langage et de la pensée discursive, par une paresse naturelle à la raison, prompte à s'endormir dans l'habitude, et les problèmes surgissent que l'on

1. Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, p. 21 et 23.

s'épuise à vouloir résoudre. Le problème de la liberté et celui de la création, ou d'un premier commencement du Tout, en sont des exemples bien connus.

Nous pouvons clore ici nos explications. La loi physique *exprime*, avant tout, la constance d'un rapport. La loi métaphysique objective *feint* la constance d'un rapport, mais le domaine métaphysique est trop vaste pour permettre la définition nette de rapports universels, se conservant identiques d'un point à l'autre de ce domaine. La loi métaphysique subjective n'exprime aucun rapport, mais la réalité même de la pensée.

En ce qui touche à la nécessité, il importe de ne pas oublier combien cette expression prête à l'équivoque dès qu'on l'applique sans discernement préalable de la diversité de ses acceptions. La nécessité des lois subjectives (ou principes directeurs de la connaissance) est synonyme de réalité; or leur réalité est celle de la conscience même, leur nécessité est donc absolue. La nécessité des lois du monde de l'expérience externe est un postulat; elle n'exprime pas autre chose que l'affirmation de notre *intérêt pratique* vis-à-vis de ce monde. Mais de même qu'on peut, à la rigueur, méconnaître ses intérêts les plus certains, on peut vivre sans la science, on peut sentir et réagir sans avoir conscience d'une intention ou d'une finalité quelconques. Enfin, la nécessité des lois objectives de la métaphysique procède d'une notion confuse de l'unité de la connaissance et de la loi elle-même; l'hétérogénéité de l'objet métaphysique, du phénomène en général (identifié à l'être), nous interdit, par suite, d'affirmer ou de nier cette nécessité dont nous n'avons aucune idée claire.

L. Weber.

(*La fin prochainement.*)

NOTES ET DISCUSSIONS

DESCARTES

ET LES DOCTRINES CONTEMPORAINES

Descartes étant le philosophe français par excellence, on ne saurait rester indifférent à tout ce qui regarde l'interprétation de ses doctrines et leurs rapports avec les doctrines contemporaines. C'est pourquoi nous pensons utile de maintenir, contrairement aux critiques de M. Joseph Bertrand dans le *Journal des Savants* et à celles de M. Francisque Bouillier dans la *Revue philosophique*, certains points essentiels concernant l'exposition et l'appréciation du cartésianisme.

I. — M. Joseph Bertrand a dirigé contre Descartes lui-même, à propos de notre livre, une multitude de petites querelles, relatives à des détails de la mécanique. Nous ne le suivrons point sur ce terrain. Mais, s'élevant ensuite à des conclusions plus générales, l'illustre savant demande ce qu'on veut dire quand on parle de la « mathématique universelle » dans Descartes. Selon M. Bertrand, toute mathématique est universelle et les principes de la mathématique étaient établis bien avant Descartes. — Ce n'est pas aux lecteurs de la *Revue philosophique* qu'il est besoin d'apprendre d'où vient l'expression de mathématique universelle, quel en est le sens, comment elle désigne l'application universelle des lois du nombre, de l'ordre et de la mesure. Ramener le monde visible à un problème de mécanique, c'est pour M. Joseph Bertrand « la grande erreur de Descartes »; pour nous, c'est la grande vérité; une discussion nous entraînerait trop loin.

M. Joseph Bertrand nous reproche aussi d'avoir dit que Képler avait cherché à ramener au cercle l'orbite des planètes parce que le cercle est la plus belle des figures. — N'est-ce pas, nous demande-t-il, Képler lui-même qui a montré que les planètes décrivent des ellipses? — Sans doute, et nous le savons tous depuis le collège; mais ce que nous savons aussi, c'est que Képler lui-même raconte, dans

son *Astronomia nova*, comment il s'était d'abord évertué, pendant des années, à trouver des cercles dans les orbites planétaires, sous l'influence de cette idée aristotélique et finaliste que le cercle est la plus parfaite des figures. C'est seulement, dit-il, par la force de l'évidence qu'il est arrivé à substituer l'ellipse au cercle.

Enfin M. Joseph Bertrand nous reproche d'avoir dit qu'en définitive Descartes a raison contre Leibnitz, dans la question de savoir si c'est le mouvement qui demeure invariable en quantité dans l'univers ou si c'est la force; et il nous objecte que ce n'est pas *mv* qui est constant. — Mais il ne s'agit pas ici des formules algébriques; il s'agit de savoir si, pour les modernes, ce qu'on appelle l'énergie *potentielle* ne se ramène pas à de l'énergie cinématique et actuelle, c'est-à-dire, en somme, à des mouvements invisibles et intestins. Si cela est, comme nous le croyons, la *force* n'est qu'un mot et, matériellement, tout se ramène à du mouvement; donc, ce qui ne se crée ni ne s'anéantit, c'est le mouvement. Or, c'est là la pure doctrine de Descartes. Si l'on objecte que, dans un monde supposé infini, la *quantité* de mouvement invariable n'offre plus un sens clair, il faut répondre que la question n'a pas besoin d'être posée sous la forme d'un *quantum* de mouvement. Aucun mouvement, répétons-le, ne se crée ni ne s'anéantit, et chaque mouvement a, *comme tel*, son explication adéquate dans les mouvements antérieurs : voilà qui s'applique à un monde infini comme à un monde fini. D'autre part, cette impossibilité pour le mouvement de naître tout d'un coup ou de s'annihiler tout d'un coup n'est qu'une conséquence du principe de causalité ou de raison suffisante. Un changement déterminé ne peut avoir lieu sans autres changements où il y a sa raison déterminante; si, de plus, ce changement a lieu en tel point de l'espace et en tel point du temps, il faut une raison qui explique pourquoi c'est ce point de l'espace, ce point du temps, et non un autre; il faut donc une raison relative à l'espace et au temps, tirée de l'espace et du temps; or, il n'y a d'autre raison de ce genre que le mouvement; c'est donc un changement antécédent *dans l'espace* qui seul peut expliquer *tel* changement conséquent *dans l'espace*. Voilà la vraie démonstration philosophique de ce qu'on nomme la conservation du mouvement et qui n'est qu'une application à l'espace du déterminisme universel nécessaire à l'universelle intelligibilité. Quant à l'inexactitude algébrique de la formule cartésienne, elle est, pour un philosophe, une question étrangère et secondaire. La formule de Leibnitz était elle-même inexacte, et de plus, les spéculations de Leibnitz sur la force étaient un transport injustifié dans le domaine mécanique d'une notion toute psychique. La seule qualité

différente de l'étendue qu'on puisse attribuer à la matière, c'est certainement l'activité, et cette attribution peut être légitime au point de vue philosophique; mais, physiquement, elle n'a pas de sens. Lorsque Leibnitz veut restituer au corps la force, il parle en métaphysicien, non en physicien. La force n'est autre chose qu'un analogue de la volonté transporté dans le monde extérieur; point de vue admissible, nécessaire même quand on en vient à la question : — Qu'est-ce qui fait la *réalité* des objets matériels, indépendamment des sensations qu'ils nous causent? Qu'y a-t-il dans l'étendue qui distingue l'étendue abstraite de l'étendue concrète? — Nous n'avons alors le choix qu'entre trois hypothèses philosophiques : ou le fond de la matière est x, ou il est analogue à nos sensations, ou il est analogue à la seule chose qui, en nous, puisse s'opposer aux sensations passives : la volonté, présente dans l'effort. Mais mêler, comme Leibnitz, des considérations métaphysiques à la mécanique, se perdre dans les forces et les entéléchies, c'est un abus dont Descartes a su se préserver.

Nous maintenons donc que Descartes a établi sur des bases inébranlables la mathématique universelle et la mécanique universelle, avec l'unité des « forces » de la nature, réduites, telles que nos contemporains les conçoivent, aux divers modes du mouvement.

II. — M. Francisque Bouillier, de son côté, après quelques critiques relatives à la biographie de Descartes [1], s'étonne que nous trouvions chez ce dernier le principe de l'évolutionnisme moderne. — Mais qu'est-ce que ramener l'histoire entière du monde à un problème de mécanique, embrassant même les mouvements des êtres vivants, si ce n'est poser le principe même de l'évolutionnisme? Et quand Descartes dit qu'on peut imaginer le chaos le plus complet et le prendre pour point de départ, mais que, en vertu des seules lois mécaniques, ce chaos finira nécessairement par prendre la forme actuelle, par reproduire notre soleil, nos étoiles, la terre et nous-mêmes, ne propose-t-il pas l'évolutionnisme le plus radical?

1. Le savant historien du cartésianisme nous demande comment, après avoir rappelé le dédain exprimé par Descartes à Mlle Schurmann pour l'étude qu'elle faisait du texte hébreu de l'Écriture, nous pouvons prétendre que Descartes avait lui-même étudié l'hébreu. « Comment concilier? » D'une manière fort simple, et il n'y a pour cela qu'à lire la suite du récit de l'entretien avec Mlle Schurmann. C'est précisément parce que celle-ci se récriait, scandalisée, que Descartes lui assure avoir étudié lui-même l'hébreu pour juger dans l'original les paroles de Moïse sur la création; mais trouvant que Moïse n'avait rien dit *clare et distincte*, il avait conclu que l'auteur de la Genèse ne pouvait lui apporter aucune lumière en philosophie.

Passant du monde de l'étendue à celui de la pensée, M. F. Bouillier nous rappelle que, pour Descartes, le moi qui pense était bien une « substance », *res cogitans*. — Nous n'avons pas dit que Descartes eût entièrement rejeté l'idée de substance. Tout au contraire nous lui avons reproché de ne pas l'avoir franchement rejetée; mais nous avons ajouté qu'en s'en débarrassant, il eût été fidèle à sa vraie doctrine. En effet, nous avons objecté à Descartes (et ce n'est pas une vaine « subtilité ») d'avoir posé dans son *Cogito* une pensée abstraite et sans objet. Or, comment lèvera-t-il l'objection? Voici la seule chose qu'il pourrait dire : — Nous ne saurions sans doute penser sans objet, et même sans objet étendu, mais, dans ma pensée ayant ainsi un objet, je distingue fort bien la conscience que j'ai de penser un objet de cet objet lui-même, dont je ne sais pas s'il existe vraiment hors de ma pensée. Il y a donc distinction entre la pensée et l'étendue qu'elle pense. Il y a même plus qu'une distinction : il existe un rapport d'exclusion réciproque entre les deux termes. Pour concevoir la pensée comme telle, il faut en exclure l'étendue; pour concevoir l'étendue comme telle, il faut en exclure la pensée. — Et de cette séparation qui a lieu dans notre esprit, Descartes conclura, selon son procédé ordinaire, que la même séparation existe dans la réalité entre les substances spirituelle et matérielle. — Mais, répondrons-nous, à une condition : c'est que la substance ne soit autre chose que le pensant même, non un objet inconnu dont la conscience serait une simple qualité. Si vous distinguez des modes de la conscience une substance dont nous n'avons pas conscience, et des modes de l'étendue une substance dont nous avons encore moins conscience, qui empêchera de croire que ces deux subtances inconnues se réduisent à une seule? « Vous *concevez* distinctement, objectait avec raison Arnauld à Descartes, l'esprit comme une chose pensante sans le corps, le corps comme une chose étendue sans l'esprit. Mais pour conclure de là que le corps peut *être* sans l'esprit et l'esprit sans le corps, il faudrait prouver que nos connaissances sont non seulement claires et distinctes, mais aussi complètes et entières, c'est-à-dire comprenant tout ce qui peut être connu de la chose.... » Descartes répond qu'il n'est pas nécessaire que nous connaissions, nous, complètement la pensée et l'étendue, mais qu'il suffit de les connaître comme étant, elles, des choses « complètes » chacune en soi et pour soi, par conséquent comme subtances. Soit, mais par là, il se met dans la nécessité de dire que la pensée est le *tout* de l'âme, l'âme complète, la substance même de l'âme, sans qu'il y ait rien à chercher au delà, de même qu'il a déjà admis que l'étendue est le tout des corps. S'il ne va pas jusqu'à cette suppres-

sion d'une prétendue substance pensante qui ne se penserait pas et ne se connaîtrait pas, il s'accule lui-même à une impossibilité. Ne connaissant pas la substance de la pensée, nous ne connaissons plus la pensée comme une chose complète, comme un tout, comme une substance, et nous ne pouvons plus affirmer que la substance de la pensée exclut la substance de l'étendue. La doctrine de Descartes *implique* donc la suppression de la substance.

Est-il vrai, d'ailleurs, que nous connaissions la pensée, sans les objets étendus auxquels elle s'applique, comme une « chose complète »? Pas le moins du monde. — « Je suis, dit Descartes, dans sa deuxième méditation, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. » La pensée est donc ce par quoi j'existe : « je suis un être dont toute l'essence consiste dans la pensée », un sujet pensant. — A la bonne heure, mais, s'il en est ainsi, encore faut-il que le sujet *je* pense quelque *objet*. L'unité du moi pensant ne peut être une unité abstraite, mais bien l'unité concrète d'objets dont elle fait le lien et opère la synthèse. En d'autres termes, un être pensant ne peut devenir conscient de son existence et de son unité comme sujet qu'en connaissant des objets, un système de faits avec lesquels il est en relation. Ne dites donc pas seulement : « J'existe autant que je pense; mais bien : « autant que je pense des objets ». Les objets ont droit à être posés en même temps que la pensée et comme nécessaires à la pensée même. Telle est, avec de nouveaux développements, notre objection à Descartes.

Nous ne pensons pas non plus « nous être laissé égarer par le désir de dire des choses nouvelles, même en un sujet où il n'y en avait pas beaucoup à dire », lorsque nous avons insisté sur l'importance de la théorie relative à l'union de l'âme et du corps, — théorie ou entièrement négligée par les historiens du cartésianisme, ou comprise à rebours. Il ne s'agit pas ici de prêter à Descartes « des idées de derrière la tête », quoique ses « biais » favoris — (par exemple, pour exposer le mouvement de la terre en la déclarant immobile) — supposent chez lui plus d'une idée de ce genre. Il s'agit seulement, comme doit le faire tout interprète, d'aller au cœur de la doctrine et aux idées de plus grande conséquence. Ces idées ne sont pas toujours celles qui frappèrent le plus les contemporains, et c'est pourquoi, nous qui touchons au XXe siècle, nous avons bien le droit, non d'habiller nos devanciers « à la moderne », mais d'insister sur ce qu'ils ont trouvé de plus moderne ou de plus longue portée pour l'avenir. Est-ce là se montrer infidèle à leur

pensée? C'est au contraire saisir fidèlement leur pensée même dans ce qu'elle a de plus profonde et de plus durable. Eh bien, qu'on relise les importantes *Lettres à Élisabeth* dont nous avons parlé; on y verra que, selon Descartes, il y a, par rapport à l'âme et au corps, trois « notions primitives » (non pas deux, comme l'ont cru presque tous les historiens, mais bien trois); « ces notions irréductibles, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons nos autres connaissances », sont l'étendue, la pensée et « leur union ». Ainsi donc, pour Descartes, l'union de la pensée et de l'étendue n'est pas simplement une juxtaposition ou, comme on l'a cru, un parallélisme de la pensée et de l'étendue; pensée *et* étendue n'impliqueraient que deux « notions primitives »; or, l'*union* des deux est, elle aussi, en tant que telle, une notion originale et primordiale. « La principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lorsqu'on veut se servir de l'*imagination* pour concevoir la notion de l'*âme*, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'*âme* meut le corps par celle dont un *corps* est mû par un autre *corps*. » Dans ce second cas, il n'y a qu'une transformation de mouvement, mal à propos appelée force. On confond « la notion de la force dont l'âme agit dans le corps avec celle dont un corps agit dans un autre ». Par exemple, on se figure la pesanteur comme un « attouchement »; mais c'est en nous que nous expérimentons le toucher. « Nous usons mal de cette notion en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps », et qui s'explique par un mouvement de particules subtiles refoulant les objets vers le centre de la terre. Restons donc dans les divers domaines propres des trois notions fondamentales, nous reconnaîtrons d'abord que « l'âme ne se conçoit que par l'*entendement* pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'*imagination*; et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination, mais elles se connaissent très clairement par les *sens*. » Aussi ceux qui ne se servent que de leurs sens « ne doutent point que l'âme ne meuve le corps et que le corps n'agisse sur l'âme, mais ils considèrent l'un et l'autre *comme une seule chose*, c'est-à-dire ils conçoivent leur *union*; car concevoir l'union qui est entre deux choses c'est les concevoir *comme une seule* ». Il y a donc un point de vue, selon Descartes, où il est légitime de considérer l'âme et le corps comme une seule chose : c'est

le point de vue de « la vie » et du « sens ». Le *sensible* et le *vital* n'ont pas simplement un objet d'entendement, ni un objet d'imagination, ce n'est pas simplement de la pensée confuse ni de l'extension confuse, c'est quelque chose d'irréductible et d'original, qui, en somme, constitue notre réalité même. Il n'est pas facile à l'esprit humain, dit Descartes (et cependant cela serait nécessaire à une connaissance complète), « de concevoir bien distinctement et *en même temps* la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ». Et néanmoins « chacun *éprouve* toujours en soi-même sans philosopher (l'union de l'âme et du corps), à savoir qu'il est *une seule personne* qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut *mouvoir* le corps et *sentir* les accidents qui lui arrivent ». Élisabeth objecte-t-elle qu'il est « plus facile » pour l'entendement et l'imagination d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue sans avoir de matière »; à votre aise, répond Descartes, et il « supplie » Élisabeth de vouloir en effet « librement *attribuer* cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps ». Voilà donc un premier point de vue légitime; seulement, ce n'est pas le seul. « Après avoir bien *conçu* cela et l'avoir bien *éprouvé* en *soi-même*, il lui sera aisé de considérer que la *matière* qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas *la pensée* même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à un certain lieu duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième ; et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la *distinction* de l'âme et du corps, monobstant qu'elle ait conçu leur union. » On voit avec quelle énergie Descartes maintient les trois notions primitives et la diversité des points de vue qu'elles engendrent. Pour l'entendement pur et pour l'imagination, la pensée est distincte du corps ; pour le *sens* et pour la *vie*, la pensée est *un* avec le corps, et cette *union* est aussi fondamentale que la *pensée* même et que l'*étendue*, dont elle n'est pas la simple addition.

De ces textes importants, il résulte que Descartes admettait un principe concret analogue à ce que nous appelons aujourd'hui *nature*, *vie*, *vouloir-vivre*, et qui se manifeste par le *sens*. Si, d'autre part, on se rappelle l'opposition établie par Descartes entre la volonté et l'entendement, ainsi que la priorité du premier sur le second, on reconnaîtra qu'il n'y avait, de notre part, rien d'abusif

à rapprocher Descartes de Schopenhauer. Il est bien entendu, et nous l'avons formellement dit nous-même, que le *vouloir primitif*, pour Descartes, n'est pas, comme pour Schopenhauer, un principe plutôt inférieur à l'intelligence que supérieur, effort aveugle de vie qui, en arrivant à la représentation, se trahit lui-même, et, reconnaissant son erreur, aspire à rentrer dans le Nirvâna. Cette conception pessimiste du vouloir primordial est essentiellement propre à Schopenhauer et aux bouddhistes. Descartes est optimiste : pour lui, le vouloir primordial est Dieu même; et notre vrai vouloir, à nous, est une puissance nécessaire à l'entendement. Le « vouloir-vivre » de Schopenhauer serait plutôt, aux yeux de Descartes, ce principe obscur pour l'entendement et l'imagination, clair pour le sens et pour la vie sensitive, qu'il appelle l'union ou l'unité de l'âme et du corps.

En tout cas, nous ne saurions accorder à M. Bouillier que « la volonté essence de l'être et la primordialité attribuée à la volonté » soient « choses *nullement* cartésiennes ». Il n'est pas possible d'insister plus que ne l'a fait Descartes sur la primordialité du vouloir en Dieu. Sur ce sujet, M. Boutroux a fait une thèse latine qui met la chose hors de doute. Quant à la dépendance en nous du jugement par rapport à la volonté, n'est-ce pas encore une chose bien connue des lecteurs de Descartes? Ajoutez-y ce que nous venons de voir sur le caractère « primitif » de l'*union* de la pensée et de l'étendue dans la *vie* se sentant elle-même, et vous reconnaîtrez combien se sont trompés ceux qui firent de Descartes un pur intellectualiste. Nous ne croyons donc pas « extraordinaire » de voir en lui « un précurseur de Schopenhauer. » La chose est d'autant moins étonnante que Schopenhauer lui-même, qui n'était pas homme à faire bon marché de son originalité, rattache expressément sa doctrine à celle de Descartes. On pensera volontiers que Schopenhauer n'était incapable ni de comprendre sa propre doctrine ni de comprendre celle de Descartes. Dans son *Esquisse d'une histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*, il dit que « le problème de l'idéal (ou plutôt *idéel*) et du réel est la question de distinguer ce qu'il y a d'objectif et ce qu'il y a de subjectif dans notre connaissance ». Ce problème, entrevu par l'antiquité, c'est celui qui caractérise la philosophie moderne, « puisque Descartes, le premier, lui consacra l'attention et la méditation voulues; le premier il fut frappé de cette vérité que nous sommes tout d'abord limités à notre propre conscience et que le monde ne nous est donné que comme *représentation*; par son célèbre *dubito, cogito, ergo sum*, il voulait mettre en évidence que la conscience subjective, uniquement, est le certain, par opposition à la notion

problématique de tout le reste; il voulait en même temps énoncer cette grande vérité que la conscience de soi est la seule donnée réelle et inconditionnée. En y regardant bien, sa fameuse proposition est l'équivalent de celle qui m'a servi de point de départ : *le monde est ma représentation*. La seule différence, c'est que la sienne fait ressortir le caractère immédiat du *sujet*, la mienne, le caractère médiat de l'*objet*. Toutes deux expriment la même idée, mais par deux côtés différents; l'une en est l'endroit et l'autre l'envers. ... On a depuis bien des fois répété sa proposition, seulement parce qu'on en entrevoyait l'importance, mais sans en comprendre exactement ni le sens ni le but. C'est donc Descartes qui a découvert l'abîme qui sépare le subjectif ou idéal de l'objectif ou réel.... Par lui, ce scrupule s'est fait place dans la philosophie et devait continuer de l'agiter jusqu'à ce qu'on le résolût à fond. »

Quand Schopenhauer dit : « le monde est notre représentation », il a soin de nous avertir qu'il s'agit du monde que nous pensons, non du monde réel; par là, il ne fait que montrer, comme il vient de dire lui-même, l'*envers* du principe cartésien. « L'objet représenté et sa représentation sont la même chose, mais l'objet *représenté* seulement, non pas l'objet *en soi-même*; celui-ci est toujours *volonté*, sous quelque forme qu'il puisse se présenter dans notre représentation. » Et Schopenhauer dit encore : « L'objet en soi ne peut jamais effectivement nous être donné du dehors, par le moyen de la simple *représentation*, vu qu'il est de l'essence nécessaire de celle-ci de ne nous fournir jamais que l'*idéel*; mais au contraire, et attendu que nous sommes nous-même indubitablement du *réel*, nous devons pouvoir, d'une manière quelconque, puiser dans l'intérieur de notre propre être la connaissance du réel. Et en effet cette connaissance arrive là, d'une manière immédiate, à la conscience, comme *volonté*. » On sait qu'il s'agit ici du *vouloir-vivre*, dont les modifications se révèlent à nous par le *sentiment*. Ce vouloir-vivre n'est pas sans analogie avec le sens de la vie et du réel attaché par Descartes à l'*union* de la pensée et de son objet étendu; mais nous ne prétendons nullement pour cela que Descartes soit un Schopenhauer. Nous nous en tenons aux analogies signalées par Schopenhauer lui-même.

Quant à « l'identité de l'être et de la pensée », du « réel et du rationnel », nous ne l'avons point attribuée à Descartes. Au contraire, nous avons réduit à sa vraie valeur la proposition tant de fois citée que « dans toute idée il y a de l'être ». Descartes n'est pas Malebranche, encore moins Hegel : il ne confond nullement notre idée des choses avec les choses en soi; il les distingue au contraire par son doute méthodique. Lui-même écrivait à Mersenne : « Vous

me mandez, comme un axiome qui vienne de moi, que *tout ce que* nous *concevons* clairement *est* ou *existe*, ce qui n'est nullement de moi; mais seulement que tout ce que nous apercevons clairement est *vrai*, et aussi qu'il *existe*, *si* nous apercevons qu'il *ne puisse pas* ne pas exister; ou bien qu'il *peut* exister, *si* nous apercevons que son existence est *possible*. » C'est donc seulement par l'intermédiaire de la *nécessité* que, selon Descartes, la connaissance nous change une chose simplement *vraie* en chose *réelle*. Aussi laissons-nous à M. Brunetière la responsabilité de l'identification établie entre Descartes et Hegel. Ce n'est pas le philosophe pour lequel la vérité éternelle dépendait elle-même de la volonté divine, pour lequel l'affirmation de la vérité en nous dépendait aussi de notre volonté, qui aurait pu identifier purement et simplement la pensée, je ne dis pas avec les *objets pensés*, mais avec les objets *en soi* ou réels.

Un autre sujet d'interprétations diverses, c'est l'automatisme des bêtes. M. Bouillier demande où nous avons « découvert que Descartes ne l'ait pas admis sans hésitation ni restriction ». — Nous l'avons découvert dans Descartes lui-même. Ce dernier a pris en effet le mot de « pensée » tantôt au sens large, qui enveloppe même la sensibilité, tantôt au sens étroit, qui désigne l'intelligence ou, plus particulièrement, la raison. Au traité des *Passions* (I, 55, 50), il dit : « On peut remarquer la même chose dans les bêtes; car, encore qu'elles n'aient point de *raison*, ni *peut-être* aussi aucune *pensée*... etc. ». Descartes *affirme* donc ici l'absence de la raison chez les bêtes, mais n'affirme pas absolument l'absence de toute *pensée*, de tout sentiment, de tout mode de conscience. Dans ses lettres au marquis de Newcastle (IX, 418 et sqq.), il convient qu'à cause de la ressemblance des organes, nous pouvons conjecturer la présence de quelque pensée chez les bêtes, quoique beaucoup moins parfaite. A cela, dit-il, il n'y a « rien à répondre », sinon que, dans le cas où les bêtes penseraient comme nous, elles devraient avoir une âme immortelle, même les vers, les huîtres, les éponges. Enfin, dans ses lettres à Morus, il montre que, selon la loi d'économie, nous pouvons expliquer toutes les actions des brutes sans la raison, qu'en conséquence nous n'avons pas besoin de l'assumer, mais que nous ne pouvons néanmoins prouver son absence. Il reste donc toujours à savoir si les bêtes *vivent* et *sentent* en quelque manière. Dans ces passages, Descartes se montre beaucoup moins absolu que ne le croit M. F. Bouillier.

Reste l'interprétation de la morale cartésienne, point d'importance majeure. M. F. Bouillier pense qu'on doit s'en tenir aux règles de la morale par provision (qui alors ne serait plus provisoire) et aux lettres de la princesse Élisabeth, « remplies de tous ces pré-

ceptes de sagesse pratique beaucoup plus stoïciens que mystiques ». Mais d'abord, où avons-nous fait de Descartes un « mystique »? Est-on mystique pour donner à la morale, comme fondement suprême, « l'amour intellectuel » de Dieu et de nos semblables? Même dans une de ses lettres à Élisabeth, Descartes laisse là Sénèque et expose les idées directrices de sa propre morale. Il rattache admirablement toute la science du bien à quatre idées. La première est celle de l'être parfait, qui est « le véritable objet de l'amour »; la seconde est celle de notre « esprit », dont la nature, distincte du corps et « plus noble », nous commande de nous détacher des choses corporelles; la troisième est celle du « monde infini », qui nous détache de la terre même et nous empêche de croire que « tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre ou la terre, que pour l'homme; la pensée de l'infini et de l'étendue sans limites, identique à la matière sans limites, supprime ainsi, avec les fausses notions de « causes finales » dans le monde extérieur, cette « présomption impertinente » par laquelle « on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde ». — On remarquera que ces trois premières idées directrices de la morale sont précisément les trois idées fondamentales de la métaphysique cartésienne : 1° idée du parfait; 2° idée de la pensée distincte de l'étendue et supérieure; 3° idée de l'étendue infinie, objet externe de la pensée et ne faisant qu'un avec la matière telle que la pensée peut la saisir. Voilà donc toute la métaphysique de Descartes qui se tourne en morale : conformer ses amours et ses actions à ces trois idées, c'est être « sage ». Et c'est Descartes lui-même qui nous indique cette transformation de sa métaphysique : à l'idée du parfait répond l'amour intellectuel de Dieu, si merveilleusement dépeint dans la lettre à Chanut qu'on croit déjà lire Spinoza; à l'idée de la pensée répondent l'amour et le respect de la pensée même en nous, avec le détachement parallèle des choses du corps; enfin à l'idée même de la matière, qui n'est pour notre pensée que l'infinité de l'extension, répond le sentiment de notre petitesse physique, avec la condamnation de toute finalité qui voudrait nous faire centre du monde. Si ce n'est pas là une morale vraiment *cartésienne*, où en trouvera-t-on une? Mais ce n'est pas tout, et Descartes n'a nullement négligé une quatrième idée fondamentale : celle de notre « rapport » au monde entier, et plus particulièrement à la société humaine. « Bien que chacun de nous, dit-il, soit une personne séparée des autres, et dont par conséquent les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde », il faut toutefois penser (pour agir ensuite en consé-

quence) « qu'on ne saurait subsister seul, et que l'on est en effet l'une des parties de cette *terre*, l'une des parties de cet *État*, de cette *société*, de cette *famille*, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance, et qu'il faut toujours préférer les intérêts du *tout* dont on est une *partie* ». Cette considération « est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes ». Ainsi, après les idées du parfait, de la pensée et de l'étendue infinie, ce qui règle nos actes, c'est l'idée de notre rapport, soit intellectuel, soit matériel, avec ce *tout* dont nous sommes une partie vivante. Est-ce encore une morale « de provision »? Et lorsque Descartes dit à Chanut : — Quand notre âme aperçoit quelque bien présent ou absent, « elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire qu'elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie, et elle l'autre »; quand il distingue ainsi « l'amour qui est purement intellectuelle de celle qui est une passion »; quand il établit sur cette base trois sortes d'amour, pour ce qui nous est « inférieur », « égal », « supérieur »; quand il décrit chacun de ces amours, pour aboutir à montrer que l'amour de ce qui nous est infiniment supérieur « doit être sans comparaison la plus grande et la plus parfaite de tous »; quand il en conclut que nous pouvons « aimer Dieu par la seule force de notre nature », puisque nous le concevons; quand il fait le tableau de l'homme qui s'est élevé à la considération de Dieu, de la pensée et du monde infini, et qu'il ajoute : « La méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême qu'il pense déjà avoir assez vécu »; que fait-il, sinon montrer sous son aspect pratique le grand système préalablement édifié par lui dans le domaine de la pensée pure? Et cet aspect pratique, c'est, en définitive, la conformité des degrés de l'amour aux degrés de la pensée, c'est l'harmonie de la volonté avec les idées fondamentales de l'intelligence. Est-ce là du « mysticisme »? Le nom importe peu, mais ce mysticisme est essentiel à toute morale : aimer les êtres conformément à la valeur que la pensée leur attribue, et agir en conséquence, c'est à quoi se résume toute sagesse.

Dira-t-on encore que nous prêtons à Descartes nos propres idées; que Descartes n'a pas eu de vues personnelles en morale, qu'il s'est contenté ou du stoïcisme ou de sa morale provisoire? Ce serait vraiment faire trop bon marché des plus belles pages peut-être que Descartes ait écrites; ce serait, par peur d'être trop généreux envers les grands génies, se montrer à leur égard trop avare.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A Sanson. L'HÉRÉDITÉ NORMALE ET PATHOLOGIQUE, Paris, 1894. Asselin et Houzeau.

L'hérédité biologique, dit M. Sanson dans sa première partie, est la transmission des ascendants aux descendants par voie de génération sexuelle des propriétés ou qualités naturelles ou acquises. Dans la multiplication par scission des êtres monocellulaires, employer le mot d'hérédité serait faire une application tout à fait fausse. Il faut remarquer aussi, comme chaque être a son individualité propre, qu'en dehors des lois de l'hérédité, le développement du nouvel être est toujours plus ou moins influencé par les conditions de sa nutrition embryonnaire, et que c'est là la source d'une partie des variations que l'on constate. Il y a plusieurs sortes de puissances héréditaires : d'abord l'hérédité individuelle, puis l'hérédité de famille ou consanguinité, enfin l'hérédité de race ou atavisme. Dans tous les cas de reproduction, deux au moins de ces trois modes de l'hérédité, la puissance individuelle et l'atavisme, entrent nécessairement en lutte ; c'est habituellement l'atavisme qui l'emporte.

Avant d'entrer dans l'exposé de ces différents modes, M. Sanson examine brièvement les théories hypothétiques de l'hérédité, il les rejette toutes, surtout celle de Weismann, qui serait complètement renversée, pour lui, par l'existence de la transmissibilité des caractères acquis.

Niée par les uns, exagérée par les autres, la transmission des caractères ou qualités propres à l'individu, caractères ou qualités nécessairement acquis, puisqu'ils ne se retrouvent pas chez les ascendants, est un fait. C'est ce qui assure l'identité propre d'un individu. Cette individualité est une catégorie naturelle comme l'espèce ; l'une est tout aussi irréductible que l'autre. Mais là où commence la difficulté, c'est quand il s'agit de savoir quelles sont les propriétés acquises capables de se transmettre. Presque toutes les malformations congénitales ou tératologiques jouissent de la puissance héréditaire. Il semble aussi que certaines facultés, sinon acquises complètement chez un individu, du moins développées par l'exercice, soient transmissibles à sa descendance ; cela parait démontré par l'élevage des

chevaux de courses, des animaux dits précoces et par l'exemple des chiens de chasse.

Suivant certains auteurs, le mâle transmettrait certaines particularités avec une puissance spéciale, et dans les familles humaines les filles ressembleraient ordinairement à leur père et les garçons à leur mère. M. Sanson ne partage pas cette manière de voir; il rejette aussi comme non établi ce que dans le langage populaire on appelle des *regards* et *envies*. Se rattachant étroitement à la question de l'hérédité individuelle, l'hérédité du sexe a fait l'objet de bien des recherches. Des observations précises montrent que le déterminisme de la sexualité ressortit exclusivement à l'hérédité individuelle et que par conséquent il ne dépend pas du tout de la nutrition embryonnaire; il est commandé par les puissances héréditaires en présence, qui sont elles-mêmes sous la dépendance des états respectifs des reproducteurs au moment de l'accouplement. On pourrait vraisemblablement, d'après M. Sanson, attribuer à une égalité de puissance héréditaire chez les deux reproducteurs la formation des hermaphrodites. Quant à savoir pourquoi certains caractères se transmettent et non d'autres, c'est une question tout entière encore à élucider.

L'hérédité de famille ou consanguinité a été l'objet de discussions surtout médicales. Au mariage entre parents on a attribué l'influence la plus fâcheuse sur la descendance. C'est une erreur; la consanguinité est aussi puissante pour le bien que pour le mal, car elle n'est pas autre chose que l'un des modes de l'hérédité individuelle. Les éleveurs savent fort bien que la puissance héréditaire à l'égard d'un caractère quelconque grandit comme l'ancienneté de la manifestation de ce caractère dans la famille, ancienneté qui lui a fait acquérir ce que l'on nomme la constance. La seule différence donc qu'il y ait entre l'hérédité individuelle et celle de famille est que cette dernière est plus puissante que la première. L'hérédité individuelle est ordinairement chanceuse; les sujets, qui la présentent à un haut degré, sont exceptionnels; celle de famille se consolide par la répétition jusqu'à devenir infaillible, même dans les cas où elle ne peut être qu'unilatérale. Quand elle est bilatérale, c'est alors de la consanguinité : celle-ci est donc le cas le plus complet de l'hérédité de famille.

L'hérédité de race ou atavisme joue un rôle important dans les théories modernes, et même les transformistes lui attribuent une puissance bien exagérée; elle n'est donc pas contestée, il faudrait plutôt, puisqu'on en abuse, la définir et la délimiter avec exactitude, M. Sanson adopte la définition de Baudement : l'atavisme fait que dans la race véritable chaque individu est une épreuve tirée une fois de plus d'une page stéréotypée une fois pour toutes. Mais qu'est-ce que la race? C'est une notion qui a été singulièrement obscurcie, car on confond, par exemple comme le fait Quatrefages, celle de race avec celle de variété. En réalité la race n'est qu'une extension de la notion de famille, elle comprend toutes les familles issues d'un couple pri-

mitif dont l'origine nous reste inconnue; chaque race est d'une espèce particulière. « Dans chaque genre naturel, dit M. Sanson, il y a des espèces dont chacune est, au moment actuel, comme elle l'a été dans le passé, et comme elle le sera dans l'avenir, aussi longtemps que les circonstances lui permettront de subsister, représentée par sa race. Chaque race comprend un nombre plus ou moins grand de variétés caractérisées par des signes distinctifs qui n'ont rien de commun avec ceux de l'espèce. Chaque variété, à son tour, se divise en famille. Chacune de ces trois catégories de collectivités, race, variété, famille, a son atavisme propre, de puissance inégale, correspondant à l'ancienneté de son existence. Le plus puissant de tous, celui sur lequel aucun autre mode de l'hérédité n'a jamais pu prévaloir, est par conséquent l'atavisme de la race; après vient celui de la variété, puis celui de la famille, ces deux derniers se confondent le plus souvent par leurs manifestations, attendu que les caractères qui les accusent sont de même ordre. »

L'atavisme de la race, c'est-à-dire son hérédité, ne se rapporte qu'aux caractères spécifiques dont l'ensemble constitue le type naturel de cette race et qui appartiennent exclusivement au squelette (rachis et crâne). Cet atavisme d'ailleurs, pour important qu'il soit, ne se conserve pas aussi longtemps que certains auteurs tendent à le faire croire, car il y a des faits montrant la disparition complète de son influence en moins d'un siècle.

Au sujet de ces notions il faut remarquer les observations personnelles de l'auteur sur les abeilles et sur le métissage. Les prétendues races que l'on a cru créer n'existent pas, la reversion ramenant toujours dans toute leur pureté de forme les deux types naturels croisés au début de l'opération. La démonstration qu'en a donnée M. Sanson dans son ancien mémoire sur les métis du lièvre et du lapin, semble rigoureuse.

A ce mode d'hérédité se rattache une doctrine assez couramment acceptée, c'est celle de l'imprégnation; les phénomènes sur lesquels on s'appuie pour l'admettre sont explicables tout simplement par les lois connues de l'hérédité. Comme on l'a vu en commençant, les différentes puissances héréditaires peuvent converger et se combattre; ce n'est guère que dans chaque cas particulier que l'on pourrait, et seulement dans certaines conditions, prévoir quelle sera la puissance prédominante, car l'hérédité individuelle varie non seulement suivant l'individu, mais encore selon l'état physiologique dans lequel il se trouve au moment du coït. Ce n'est que quand les puissances héréditaires convergent que le résultat est infaillible.

La connaissance de ces puissances différentes permet de contrôler un certain nombre d'opinions qui paraissent erronées. Ainsi Darwin, et Quatrefages, après lui, ont admis que les variétés sont fixées définivement par l'industrie des éleveurs. La nécessité d'une sélection constante est la preuve du contraire. On a affirmé aussi que le porc pro-

vient du sanglier; on a affirmé l'existence d'une race de bœufs *ñatos*, d'une race de moutons ancons; ce sont là des erreurs. M. Sanson se prononce donc nettement contre certains prétendus faits invoqués par le transformisme, et par suite contre le transformisme lui-même; les espèces sont immuables aussi haut que l'on remonte dans le temps, même jusqu'aux époques géologiques qui ont précédé l'époque actuelle; l'espèce est une catégorie naturelle dont les caractères sont restés fixés, grâce à l'action infaillible de l'hérédité de la race.

Telles sont les conclusions générales sur l'hérédité normale qui se dégagent des chapitres où M. Sanson, d'après son expérience propre de la zootechnie, a exposé ses opinions, comme on le voit bien éloignées des idées courantes, par ces temps de ferveur transformiste. Ces opinions très arrêtées, celles qui ont trait à l'hérédité aussi bien que celles sur la race ou espèce, sont établies sur une base volontairement étroite, l'étude exclusive des vertébrés et surtout de ceux utiles à l'homme; M. Sanson se refuse absolument à sortir de ce cercle où il s'est enfermé. Je livre à l'examen des naturalistes et zoologistes cette première partie, remplie de faits intéressants qui paraissent établis, du moins pour la plupart, mais où l'on voit sans détour apparaître les tendances de l'auteur, fort agressives contre la théorie du transformisme. Que cette critique du transformisme soit ou non réussie, ce n'est pas mon affaire de le décider, n'ayant en ces matières aucune compétence; cependant je crois que de telles attaques venant d'un homme aussi autorisé en zootechnie et qui depuis de longues années a médité sur la notion expérimentale de l'espèce [1], ne peuvent manquer d'avoir une grande importance, ne fût-ce que pour faire éviter à la théorie triomphante aujourd'hui d'oublier qu'elle peut avoir des points faibles. Il est toujours utile, disait Claude Bernard, d'être traité de temps en temps d'imbécile.

A propos de la seconde partie du livre, sur l'hérédité pathologique, je féliciterais sans restriction les médecins d'avoir trouvé en M. Sanson un adversaire utile parce qu'il est sévère, si une réflexion ne venait naturellement à l'esprit, après en avoir terminé la lecture. M. Sanson s'est-il bien entouré de tous les documents nécessaires avant d'aborder cette question manifestement d'ordre médical? N'a-t-il pas oublié des travaux touchant l'hérédité pathologique et la dégénérescence, qui lui auraient montré que tous les médecins aliénistes et neurologistes ne font pas à ces questions tous la même réponse, à coup sûr vague, qu'il incrimine en partie avec raison? N'aurait-il pas trouvé dans les manières de voir de quelques-uns, pour n'en citer que deux, de MM. Bouchereau et Cotard, quelque chose qui pût le

1. Je rappellerai entre autres mémoires, pour ceux qui ne les connaîtraient pas, les suivants : *Des types naturels en zoologie* (*Journal de l'anatomie et de la physiologie* de Ch. Robin, juillet 1867). — *La notion philosophique de l'espèce* (*Philosophie positive*, janvier-février 1868). — *L'état actuel de la zootechnie* (*Philosophie positive*, novembre-décembre 1878).

satisfaire au moins en partie? Et enfin ne s'est-il pas trop attaché à la lettre sans chercher à approfondir l'esprit?

Dans cette seconde partie, l'objectif principal de l'auteur est de renverser la notion de la famille névropathique, notion due, comme on le sait, à Moreau de Tours et reprise depuis par M. Féré. Pour lui, c'est une conception philosophique et non scientifique. L'arthritisme, la folie, les lésions organiques, les névroses sont autant d'espèces distinctes qui ne peuvent pas par conséquent sortir les unes des autres par hérédité; il n'y a pas d'hérédité dite de transformation, on a fait abus du mot de prédisposition; on confond souvent les congénitaux avec les héréditaires; enfin tout ce que les médecins ont dit sur ces sujets est entaché d'erreur. M. Sanson s'occupe aussi de l'hérédité de la syphilis et de la tuberculose. Enfin un dernier chapitre est consacré à l'hérédité envisagée dans ses rapports avec le progrès social, à propos duquel se trouve longuement développé un parallèle entre l'esprit allemand et l'esprit français.

Ce livre s'adressait surtout aux médecins; c'est spécialement pour leur instruction qu'il a été écrit. Ils seront peut-être peu disposés, en lisant les chapitres consacrés à l'hérédité pathologique, à adopter les opinions de M. Sanson; je parle du moins pour ceux qui sont au courant de la question et qui n'acceptent pas docilement la théorie de l'hérédité des maladies telle qu'elle règne encore actuellement en France et qui savent par exemple que l'expression d'hérédité de transformation est mauvaise, quoiqu'elle s'applique à quelque chose de réel. Cependant ils auront intérêt à méditer ce livre, où ils verront réunis des faits précis et bien exposés, et ils auraient grand tort de croire qu'ils ne retireraient de cette lecture aucune utilité pour leurs études spéciales : au contraire. Ceux qui savent lire puiseront dans ce livre, qui fait réfléchir, des idées qui, jointes à celles de certains auteurs, que M. Sanson a insuffisamment cités, et à l'examen des faits morbides, conduiront à édifier la vraie théorie de l'hérédité pathologique.

P. C.

Jules Voisin. L'IDIOTIE, HÉRÉDITÉ ET DÉGÉNÉRESCENCE MENTALE, PSYCHOLOGIE ET ÉDUCATION DE L'IDIOT, Paris, 1893, F. Alcan.

Ce volume contient les douze leçons que M. Jules Voisin a faites sur l'idiotie, à la Salpêtrière, dans le premier trimestre de l'année 1893. Après avoir débuté par une exposition des théories de l'hérédité, et rappelé celle de la dégénérescence d'après Morel, il aborde l'examen des causes de l'idiotie. Très justement il montre qu'il n'y a pas une idiotie mais des idiots, et que l'influence des causes même extérieures joue souvent un aussi grand rôle que celui de l'hérédité. Il n'y a pas non plus de lésions propres à l'idiotie; elles sont très nombreuses, excessivement variables suivant les cas. Cherchant ensuite une définition de l'idiotie, M. Jules Voisin, après avoir rappelé en particulier

celle que M. Sollier donne dans son livre sur *la psychologie de l'idiot et de l'imbécile*, livre auquel il reconnaît faire de larges emprunts, adopte la suivante : « L'idiot est un individu dont les facultés intellectuelles, sensitives et motrices ne se sont pas développées ou se sont développées anormalement, d'une manière défectueuse, ou encore se sont arrêtées dans leur évolution, avant ou quelques années après la naissance, à un degré qu'elles ne peuvent franchir par suite de lésions fœtales ou chroniques variées de l'encéphale ». Mais toutes ces définitions et la sienne propre ne sont pas suffisantes; il faut les compléter par une classification de l'idiotie. M. Voisin la divise en quatre catégories : 1° l'idiotie complète, absolue, congénitale ou acquise, incurable; 2° l'idiotie incomplète, congénitale ou acquise, susceptible d'amélioration; 3° l'imbécilité congénitale ou acquise; 4° la débilité mentale.

L'idiotie crétinoïde forme une classe à part qui rentre dans le cadre de l'idiotie complète acquise. Enfin, il faut bien avoir présente à l'esprit la différence qu'il y a entre les idiots congénitaux, porteurs de signes de troubles de développement et ceux qui sont en réalité des déments plutôt que des idiots, parce qu'ils ont été frappés dans leur cerveau après la naissance, quelquefois assez tard, et qui ont une physionomie presque normale. Pour M. Voisin l'élément principal de l'idiotie au point de vue psychologique n'est pas le défaut d'attention, mais l'imperfection des perceptions.

Nous ne pouvons ici que glisser rapidement sur les chapitres consacrés à l'aspect clinique. Notons seulement en passant cette remarque que l'établissement de la puberté ne semble pas être retardé chez les idiotes; il faut à ce propos faire observer que le livre de M. J. Voisin a trait surtout à l'idiotie dans le sexe féminin, parce son service à la Salpêtrière ne comprend que des filles. Notons encore ce fait que certains idiots ressemblent à des animaux hibernants, tombant pendant l'hiver dans une torpeur toute particulière dont ils ne sortent qu'au printemps. Dans les chapitres où l'auteur décrit la psychologie des idiots, on y trouve mêlées de nombreuses remarques pratiques à propos de leur éducation; on y voit entre autres points que les imbéciles sont surtout anti-sociaux et se montrent souvent incapables de subir aucune règle. Ce n'est assurément pas nouveau, et M. Sollier avait déjà insisté sur ce fait; mais il n'est pas mauvais d'y revenir quand on voit l'opinion actuelle, qui tend à s'établir, suivant laquelle les criminels seraient un simple produit de la société. C'est là une réaction contre les théories de Lombroso, qui va aussi trop loin.

L'idiotie myxœdémateuse fait le sujet d'une leçon, appuyée sur une observation originale. Cette forme, connue surtout depuis les travaux de M. Bourneville, a une grande importance au point de vue de la pathologie en général.

La dernière leçon est consacrée au traitement. Est-il besoin de dire que ce traitement n'est que palliatif et consiste uniquement dans une

éducation appropriée. Les tentatives de craniectomie ne paraissent pas avoir eu le succès qu'on en attendait; mais peut-on dire en revanche que l'éducation en ait beaucoup davantage? Je voudrais le croire. Le véritable rôle du médecin est surtout, et M. J. Voisin le montre bien, de prévenir autant que possible la naissance de ces malheureux monstres qui deviennent une charge, une gêne et un danger pour les parents et la société. Mais son rôle est peu efficace, étant donné qu'il se heurte à l'indifférence, aux préjugés et à l'ignorance, et que le fléau de l'alcoolisme, cette grande source de l'idiotie, ne peut être combattu par lui directement. C'est sur ces réflexions peu consolantes que je termine l'analyse de ce livre qui constitue un bon manuel clinique et pratique de l'idiotie. L'étude de celle-ci est mise ainsi à la portée de tous les médecins qui ont à s'occuper de cette question, dont l'intérêt augmente, puisque en ce moment l'assistance de ces dégénérés prend un développement de plus en plus grand et de plus en plus coûteux.

P. C.

A. Pick. Ueber allgemeine Gedächtnissschwäche als Folge cerebraler Herderkrankung, mit einem Beitrage zur Lehre von der topischen Diagnostik der Sehhügel-Läsionen (*Sur l'affaiblissement général de la mémoire comme suite d'une lésion cérébrale en foyer, avec une contribution à l'étude du diagnostic topographique des lésions de la couche optique*), tirage à part du *Prager Med. Wochenschrift*, 1893, n°s 37, 38.

Il est admis généralement que l'affaiblissement de la mémoire ne peut provenir que d'une atteinte portée en masse au cerveau, et il est très rare de constater ce symptôme dans une affection étroitement localisée. M. Pick rapporte deux cas de ce dernier genre : le premier chez un homme atteint à trente-six ans d'une hémiplégie droite probablement due à un ramollissement par lésion artérielle spécifique. Le début eut lieu par apoplexie, et l'amnésie s'étendit rétro-activement à un espace de temps antérieur à l'attaque. L'amnésie doit être rapportée directement à la lésion, dit M. Pick. Le second malade est aussi un syphilitique de trente et un ans et présentait des symptômes analogues.

Comme ce dernier patient avait entre autres signes une paralysie faciale totale même de la branche frontale et que cette paralysie était aussi marquée *quand il riait*, comme il y avait aussi une hémianopsie homonyme, M. Pick en conclut que la lésion de la capsule interne devait s'étendre jusqu'à la couche optique.

A. Pick. Ueber Asymmetrie der Rückenmarkshalften als Folge abnormen Baues der Medulla oblongata (*Sur l'asymétrie des moi-*

tiés de la moelle, consécutive à la structure anormale de la moelle allongée), tirage à part du *Zeitschrift für Psychiatrie*, T. 50.

A l'autopsie d'un idiot on trouva une asymétrie de la moelle qui était due à une lésion de développement de la pyramide droite. C'est une observation intéressante au point de vue du développement des différentes parties de la moelle allongée.

P. C.

Jastrow. COLUMBIAN EXPOSITION : ETHNOLOGY. — SECTION OF PSYCHOLOGY. Chicago.

Les organisateurs de l'exposition de Chicago avaient confié au professeur de psychologie expérimentale et comparée, M. J. Jastrow, le soin de présenter, dans une des salles de la section d'ethnologie, un certain nombre d'appareils psychologiques et quelques méthodes d'expérimentation. Le local comprenait, d'un côté, le laboratoire réservé aux instruments dont le maniement exige un véritable apprentissage, et, de l'autre, une sorte de salle d'expériences, où l'on pouvait donner rapidement à chaque visiteur l'impression des procédés actuels de la psychologie. Pour cela, on le soumettait à un certain nombre d'expériences lui permettant d'apprécier, séance tenante, la valeur comparée de ses différents organes de sensibilité. En sortant de cette salle, le visiteur pouvait emporter ce que M. Jastrow appelle ingénieusement : sa feuille d'*Anthropométrie mentale*.

I. — Les Américains nomment ces expériences simples et rapides, des *tests* ou vérifications : on les avait groupées dans un ordre tel que la série pût être épuisée rapidement, sans néanmoins fatiguer le sujet. En rétablissant l'ordre méthodique, on peut présenter ainsi les plus importantes :

1° VÉRIFICATION DE LA SENSIBILITÉ TACTILE : 1° *à la douleur* par des pressions augmentées jusqu'à ce qu'elles deviennent douloureuses ; 2° *à la pesanteur* par des séries de poids accrus selon une progression connue) ; 3° *au contact étendu* (par des couples de pointes dont l'écart augmente progressivement et par des lettres ou autres objets dont il faut, au contact, reconnaître et comparer la forme et les dimensions) ; etc.

2° VÉRIFICATION DU SENS DE L'ESPACE : 1° *du côté du toucher* : faire des mouvements égaux en traçant à la pointe sèche, sur une surface plane dont l'envers en garde la trace, des lignes égales, d'abord horizontalement, puis verticalement, enfin selon les différents rayons de la rose des vents, à droite, à gauche, etc. — Comparer au toucher différentes surfaces, etc. — 2° *du côté de la vue* : tracer des lignes égales à des modèles présentés ; — apprécier et comparer des longueurs différentes ; — diviser une surface en 2, 3... parties égales, etc.

3° VÉRIFICATION DE LA VUE : 1° *acuité visuelle* : regarder, à une distance de 5 mètres, et reproduire exactement des groupes de cercles de plus en plus petits, et dont les uns sont ouverts à gauche, les

autres à droite, etc. — Compter exactement des groupes de points qui vont en diminuant l'étendue. — 2° *Sens de la lumière* : apprécier dans une série de carrés dont les teintes sont dégradées du noir au blanc le rang occupé par un carré qui reproduit une de ces teintes; — identifier des couleurs, etc.

4° CONTRÔLE DE LA MÉMOIRE : reproduire des chiffres ou des mots portés par une bande qui s'est déroulée, sous les yeux du sujet, derrière la fenêtre d'un écran; — reproduire de mémoire les lignes déja tracées pour tester le sens de l'espace, etc.

D'autres expériences avaient été organisées, pour apprécier la rapidité de quelques mouvements, celle de la perception de chiffres ou de lettres placés derrière un obturateur dont le temps d'ouverture est connu; pour mesurer la justesse du coup d'œil, etc. Elles se termineraient par la mesure des temps et réactions simples ou complexes et des temps d'associations, telle qu'elle est décrite au dernier chapitre de la *Psychologie allemande* de Ribot [1].

II. — Contigu à cette salle de *tests*, le laboratoire proprement dit présentait au visiteur une collection d'appareils enregistreurs, de chronomètres et d'instruments pour la mesure des sensations. Ces derniers avaient été classés dans l'ordre suivant, chaque sens ayant ses appareils spéciaux : *Toucher*; — *Vue* (lumière, formes et couleurs); — *Ouïe*. Nous regrettons l'absence d'appareils pour la mesure des sensations olfactives et gustatives.

La case du toucher comprenait les divers appareils servant à mesurer les sensations de température et de pression; — à contrôler nos appréciations de l'étendue et de la forme des contacts; — à enregistrer et à analyser les mouvements de contraction auxquels sont liées les sensations musculaires. Les mesures fournies par ces appareils permettent d'esquisser ce que Muller appelait *psychologie de la peau*.

Pour étudier le sens de la lumière et des couleurs, nous avons aujourd'hui, grâce aux ophtalmologistes, une excellente série d'appareils, qui mesurent l'acuité visuelle, l'étendue du champ visuel, la sensibilité ou la cécité aux couleurs (daltonisme, etc.). M. Jastrow en avait illustré l'exposition par des modèles anatomiques et des coupes agrandies de l'œil qui aidaient à comprendre la physiologie de la vision. Signalons aussi une série de cartes de couleurs, avec l'indication des meilleurs procédés pour graduer les intensités lumineuses et nuancer les couleurs : c'est chose d'autant plus importante, qu'il n'y a pas encore de méthode infaillible pour mesurer exactement les intensités lumineuses et le degré de coloration des pigments. Enfin des stéréoscopes et des zootropes servaient à montrer comment la vision donne la perception des reliefs et des mouvements.

Parmi les appareils qui servent à étudier l'ouïe, M. Jastrow s'était

1. P. 301 à 347.

borné à choisir les plus importants : lames vibrantes pour déterminer le *maximum* et le *minimum* auditif; diapason, pour la sensibilité aux diverses hauteurs du son; résonateurs pour l'analyse des timbres; appareil de Galton pour les plus petites différences sonores, etc.

Les appareils pour l'inscription et l'analyse des mouvements étaient représentés par un myographe pour l'étude des contractions musculaires; des dynamomètres, des dynamographes, etc. Enfin venait toute une série de cylindres enregistreurs avec leurs signaux électriques et pneumatiques que l'expérimentateur peut disposer, selon le genre d'expérience dont il a besoin.

A côté de ces instruments qui traduisent en quantités spatiales les phénomènes psycho-physiologiques, on pouvait voir ceux qui en mesurent la durée, depuis la simple montre à arrêt et le métronome (pour les mesures grossières), jusqu'au chronoscope de Hipp qui donne le millième de seconde, en passant par le chronomètre si simple et si maniable du Dr d'Arsonval.

Toute cette exposition d'appareils, dont nous signalons seulement les principaux, était complétée par des collections de documents psychologiques (graphiques, tracés, courbes, etc.) et par des tableaux de résultats d'enquêtes. Une exposition à part présentait aux pédagogues les contributions fournies par les divers laboratoirs qui ont organisé des recherches sur le développement physique et intellectuel des enfants. Enfin le visiteur pouvait se rendre compte, en parcourant les photographies qu'ils avaient envoyées, de l'installation et de la physionomie des laboratoires de Bonn, Genève, Paris, Prague, Tokio, et de la plupart des laboratoires américains (Brown, Clarke, Harward Princeton, Visconsin, Yale, etc.).

J. Philippe.

Georg Simmel. Einleitung in die moralwissenschaft, eine kritik der etgischen grundbegriffe (*Introduction à la science morale, critique des concepts fondamentaux de la morale.*) 1er volume. Berlin, W. Hertz, 1892. 1 vol. in-8, v.-467 pages.

Nous ignorons l'âge de M. Simmel; mais nous pouvons dire que son livre est un livre jeune. Il l'est par la plupart de ses qualités comme par quelques-uns de ses défauts. C'est d'abord un livre abondant, touffu, exubérant même. Mais il n'est pas ordonné, émondé, mis en forme. C'est un chaos fécond où l'on voit un monde d'idées en formation, une nébuleuse où la matière est jetée à profusion, mais reste encore diffuse. Il n'est pas jusqu'à l'aspect typographiqne qui ne contribue à donner cette impression. Ces 460 pages serrées, sans en-tête, sans divisions autres que quatre titres de chapitres et quelques tirets, ne donnent pas à l'œil un point où se fixer. On ne peut guère souhaiter plus de variété, d'ingéniosité, de pénétration, et même de clarté dans le détail, avec des aperçus qui sont d'un véritable philosophe. Mais on

ne peut guère regretter une plus complète absence de méthode et de composition dans l'ensemble. M. Simmel est un analyste à outrance; son œil est à facettes; toute réalité se résout pour lui en fragments infinitésimaux; le moi, la société, la nature ne sont plus que des agrégats dont toute forme unifiante a disparu. Ainsi de son livre : sa doctrine est passée dans sa méthode, à moins qu'elle n'en soit le résultat. Après avoir lu son ouvrage, on serait tenté d'être de son avis, et de douter de l'unité du moi. — M. Simmel est ensuite un esprit éminemment critique; il nous montre fort bien que ce que nous trouvons clair ne le parait souvent que par suite de l'habitude : nulle part il n'est victime de cette illusion. Rien ne lui semble clair, et son esprit curieux s'applique avec le même soin à la discussion des croyances les plus courantes qu'à l'examen des notions les plus raffinées. Il est incapable de se payer de mots et ne se fie pas plus à l'évidence apparente des choses qu'à l'éclat séduisant des idées. On dirait même qu'il a sans cesse peur d'être dupe, et l'on ne peut reprocher à sa critique de partir, comme cela arrive, d'une excessive confiance en lui-même. Mais aussi, à force de ne rien vouloir trouver clair, il finit peut-être par obscurcir plus de choses qu'il n'en élucide. A force d'isoler et de décomposer les concepts, il finit par les faire évanouir. La réalité se dissipe au contact de cette analyse. Rompue au maniement des distinctions scolastiques, il se plait à en faire partout l'application et n'aborde les questions que muni de toutes sortes de catégories qui éparpillent son regard comme un prisme. Le pour et le contre se livrent devant nous dans son esprit un duel instructif dont les passes variées attestent une habileté peu commune dans l'escrime dialectique; mais ce combat trop courtois n'a pas toujours d'issue décisive [1].

Enfin si, dans l'esprit de M. S., chaque idée semble trop faire route à part, au total M. Simmel fait route à part lui aussi. Nous le louons de son indépendance; il s'ouvre un chemin sans s'inquiéter de celui que d'autres ont pu parcourir. Nous sommes heureux d'avoir affaire à un penseur qui ne se laisse pas écraser par l'érudition. Il ne cite personne, et ne semble emprunter à personne, quoique naturellement il se rencontre avec plusieurs. Aucune note n'alourdit le bas de ses pages, d'ailleurs déjà bien assez compactes ainsi. Ce n'est guère que par des allusions quelquefois bien sommaires qu'il nous rappelle certaines doctrines. Il ne suscite pas d'adversaires pour entamer une polémique; il ne prend d'autre adversaire que lui-même et sa dialec-

1. M. Simmel écrit lui-même : « Le pour et le contre, dans leur variété, nous apparaissent comme simplement coordonnés; ce sont comme des corps d'armée qui ne peuvent en venir à une rencontre décisive, mais seulement à des chocs partiels de troupes distinctes, dont les victoires ou les défaites n'impliquent rien à l'égard du résultat d'ensemble », p. 353. — Cf., p. 369 « : Le concept nous propose ordinairement une alternative tranchée, tandis que les réalités particulières que le concept recouvre, ont des faces et des relations si variées, que l'opposition du pour et du contre ne s'y applique plus du tout avec netteté ».

tique tout intérieure se soutient sans appuis étrangers. Mais il y a peut-être quelque excès aussi dans cet isolement; et si nous sommes quelquefois embarrassés de classer les idées de M. S., nous ne le sommes pas moins finalement de le classer lui-même. Des deux façons il déroute notre esprit et nous met en péril de le mal comprendre, puisqu'au moral comme au physique, notre regard ne saisit bien que ce qui rentre plus ou moins exactement dans des cadres donnés d'avance.

On comprend qu'il soit difficile d'analyser une œuvre qui vaut surtout par le détail, et de résumer un livre où il y a tant à prendre sans qu'on sache bien par où le prendre. Il comprend quatre chapitres : I. Le devoir. — II. L'égoïsme et l'altruisme. — III. Le mérite et le démérite moral. — IV. Le bonheur. — Nous ne pouvons que suivre à peu près l'auteur, en nous en tenant aux idées les plus essentielles. L'ordre même qu'il adopte ainsi, nous ne nous chargeons pas de l'expliquer. Nous serions même tentés de dire qu'il ne cadre guère avec la philosophie morale de l'auteur. En ouvrant le livre sur un chapitre ayant pour titre : *das Sollen*, on est porté à penser qu'on a affaire à un kantien. Or c'est précisément le contraire, M. S. est un empiriste. C'est peut-être même par excès d'empirisme qu'il s'en tient ainsi à cette analyse des concepts moraux qui est l'objet propre de son livre. Il semble les prendre uniquement comme des résultats tout faits dans la conscience morale déjà formée, sans remonter à leur origine et à leur formation qui seule en ferait connaître le véritable contenu. Il en résulte que M. S. nous donne à tout instant l'impression d'un empiriste qui serait logicien, et d'un raisonneur qui ne croirait qu'au fait brut. Sous ce rapport, ce n'est plus un parallélisme, mais un contraste que nous trouvons entre sa méthode et sa doctrine. Il nous paraît y avoir dans sa manière de prendre les questions quelque chose d'abstrait et de conceptuel, alors qu'il ne croit pas à la valeur des idées; il procède sans cesse des concepts aux choses, du logique au réel, mais c'est pour aboutir à constater que le réel échappe à la logique, pour se confirmer dans son nominalisme, dans sa négation de toute unité réelle des choses, de toute valeur propre de la raison.

Ce contraste est surtout frappant dans ce premier chapitre sur le devoir et dans le fait même de commencer par là. Cette idée, M. S. nous la présente sous sa forme la plus générale comme une sorte de catégorie qui dépasserait de beaucoup ce qu'on a coutume de considérer en morale sous ce nom. Il la rapproche des notions ou sentiments du possible, de l'espoir, de la crainte, comme exprimant quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être. En un sens, M. S. nous semble avoir parfaitement raison d'indiquer que l'idée du devoir-faire s'étend beaucoup plus loin qu'on n'a coutume de le croire, et de faire évanouir ainsi le mystère dont on aime à l'entourer en morale. Le financier a certainement le sentiment de *devoir faire* une opération fructueuse, le voleur de *devoir faire* un bon coup; et s'ils

ont manqué, ils en éprouvent quelque chose de plus que du regret, puisque leur sentiment s'accompagne alors, comme le remords, d'une sorte de reproche qu'ils se font à eux-mêmes. Ces devoirs et ces remords diffèrent évidemment des sentiments moraux de même nom par leur matière, par la nature des biens auxquels ils se rapportent; mais ils sont absolument analogues psychologiquement, par leur forme, en tant qu'on ne les considère, pour ainsi dire, que comme catégories de la volonté et de l'action. Autant de sortes de biens, autant d'aspects correspondants du *devoir-faire*; car, comme le montre très justement M. Simmel, le bien est, par définition même, ce qui, à quelque point de vue, doit être recherché. Le jugement qui unit ces deux idées est analytique, ou plutôt même il est identique.

Mais autant M. S. nous parait avoir raison de rattacher ainsi le devoir moral à une forme très générale de pensée, autant il aurait à justifier le passage que nous le voyons opérer à chaque instant de cette idée générale à l'idée proprement morale du devoir, du *Sollen* au *Pflicht*. Contre Kant, M. S. reconnait que l'on ne peut tirer la matière du devoir de sa forme. Il y insiste même longuement en montrant (p. 46-54) que les idées de bonheur, de perfection, d'harmonie par lesquelles on pourrait essayer de remplir cette forme sont elles-mêmes toutes formelles. Il n'en est que plus évident que le devoir entendu dans cette haute généralité n'a plus rien de particulièrement moral : et que la morale n'est pas la science de ce *Sollen* tout entier. Or c'est ce que M. S. semble oublier et même nier en plus d'un passage; à tout moment il parle de ce *devoir* comme s'il impliquait une règle déterminée de conduite, alors qu'il est seulement une forme commune aux modes de conduite les plus opposés; il lui suppose ou même lui attribue explicitement un contenu social qui le limite. Un grand nombre de questions abordées perdent même une partie de leur sens et de leur intérêt si elles ne sont restreintes au devoir moral proprement dit. Ainsi M. S. aborde la question de savoir si les catégories de commandement et de défense embrassent toute la conduite ou s'il y a place au contraire pour le simplement permis; et il la résout négativement, soutenant ce paradoxe intéressant que notre ignorance seule nous permet d'envisager certaines choses comme n'étant ni ordonnées ni défendues, de même que dans l'ordre théorique notre ignorance seule introduit le possible entre le nécessaire et l'absurde. S'il s'agit du *Sollen* en général, je ne vois plus trop ce que signifie la question; car alors les idées mêmes de commandement et de défense ne semblent plus avoir de place. Je n'en vois surtout plus l'intérêt moral. S'il s'agit au contraire du devoir social, du devoir au sens étroit du mot, la question vaut la peine qu'on la pose; elle revient suivant nous à ceci : tous les actes de l'individu n'intéressent-ils pas à quelque degré la vie sociale et n'est-ce pas par simple ignorance des détails de la solidarité sociale que nous croyons certains actes moralement indifférents et en quelque sorte extérieurs à la sphère du devoir ? Ou bien au con-

traire y a-t-il réellement une portion de la conduite indifférente, en droit comme en fait, au devoir moral, et dans laquelle nous puissions légitimement abandonner la décision à des motifs d'un autre genre, plaisir, intérêt personnel, beauté? Le devoir moral est-il une règle simplement souveraine, ou une règle vraiment omni-présente? *Domine-t-elle* seulement la conduite, en laissant place à d'autres règles ayant, sous son contrôle, leur domaine propre, ou au contraire *pénètre-t-elle*, doit-elle du moins en principe pénétrer la conduite entière? L'intérêt de la question était de savoir quelle était l'étendue et la puissance de pénétration du devoir moral par rapport à l'ensemble des règles possibles de conduite, du *Pflicht* dans le *Sollen*.

Peut-être les deux dernières parties du chapitre doivent-elles être considérées comme ayant pour objet de réintroduire dans l'idée générale du devoir cette matière contingente propre qui en fait un devoir moral. M. S. y étudie en effet les rapports du *devoir* et du *falloir* (*müssen*) et les rapports du devoir et du réel. Sur le premier point il nous montre que le devoir peut résulter d'une contrainte primitive tendant à créer une habitude, et remarquer les analogies des effets de l'habitude avec le sentiment du devoir. Peut-être la parenté des mots allemands (*Pflicht-pflegen*), quoique nous ne la trouvions pas mentionnée, est-elle pour quelque chose dans cette observation d'ailleurs psychologiquement fort juste. Sur le second point, M. S. nous fait voir que la généralité d'un fait tend à l'ériger en un devoir et à imposer une forme correspondante à notre idéal. Des deux côtés le devoir devient pour l'individu la réalisation du type social.

Nous ne saurions donner une idée de la variété de vues, de l'ingéniosité d'analyse dont M. S. a fait preuve dans ces chapitres. Malheureusement, si les chemins par où il nous conduit nous ménagent à chaque tournant d'intéressantes surprises, ils ressemblent un peu trop à un labyrinthe dont nous ne sommes pas sûrs de comprendre et de retenir tous les détours. M. S. nous montre bien, par exemple, que le devoir tient à la fois du réel et de l'irréel comme Platon disant que l'Amour est le fils de la Pauvreté et de l'Abondance, mais comment conçoit-il finalement ce rapport? En un sens le fait impose le devoir jusqu'à un certain point; une pratique générale finit par susciter une obligation — et pourtant ce qui devient réel cesse d'être un devoir. Un léger effort de systématisation eût sans doute suffi à concilier ces apparences opposées et nous eût épargné cette impression, à laquelle nous ne pouvons guère échapper en lisant M. S., que tout est vrai, que tout peut également se dire. M. S. semble craindre le reproche d'avoir omis une vérité; il tient à tout dire. Mais nous finissons ainsi par avoir les mains si pleines de vérités détachées, non reliées en faisceau, que nous ne pouvons guère manquer d'en laisser échapper quelques-unes.

Cette surcharge est peut-être encore plus sensible dans le chapitre suivant sur l'égoïsme et l'altruisme et ici on pourrait dire que ce sont

des ruines qu'il entasse. L'égoïsme est sans doute relativement primitif; mais pas absolument; car les sociétés primitives sont celles qui exigent le plus de dévouement. Est-il d'ailleurs pour cela plus naturel et peut-on admettre, ainsi qu'on le fait souvent, que l'égoïsme et l'altruisme s'opposent comme la nature et la raison? Non encore; car d'un côté, qu'est-ce qui est naturel? La nature est un tissu de contradictions et n'offre aucune unité. D'ailleurs même s'il était plus naturel ce ne serait pas plus un argument favorable qu'un argument contraire à sa légitimité: on a soutenu également l'un et l'autre, et avec un égal paralogisme. D'autre part, la raison n'est rien par elle-même, elle n'est surtout rien de pratique, et l'on ne peut pas plus déterminer ce qui est raisonnable que ce qui est naturel. La valeur des actes n'est nullement tirée de la raison et au contraire le terme de raison est celui par lequel nous exprimons une valeur tirée d'ailleurs. L'égoïsme est-il plus clair? Illusion encore; il est simplement plus ordinaire, mais l'idée du moi, à l'analyse, se résout en éléments et au fond n'est qu'un « concept vide ». Est-il plus simple? Non encore, puisque le moi n'est pas simple. D'ailleurs pourquoi, même s'il était clair et simple, en serait-il plus vrai? La vérité ne peut-elle, ne doit-elle pas être obscure et complexe? Le grand argument de l'égoïsme, c'est la lutte pour la vie. Mais d'abord la lutte n'a rien de nécessaire « logiquement » (p. 108); et d'ailleurs la faiblesse est souvent une condition de succès dans la lutte pour la vie. Il y a enfin ici une antinomie entre la cohérence sociale et la concurrence inter-individuelle, également nécessaires au progrès. Nous aimons assez, soit dit en passant, cette formule, donnée par M. S., de la question sociale : quel degré de cohésion est compatible avec la concurrence, et quel degré de concurrence est nécessaire au progrès? — Dira-t-on, avec Kant, que l'égoïsme ne peut être le contenu du devoir, parce qu'il n'est pas besoin de prescrire ce qu'on veut naturellement? Mais cela suppose admis ce qui est en question : que l'égoïsme est naturel et spontané. D'autre part, considéré quant à sa *forme*, l'égoïsme engloberait toute volonté; car on ne peut vouloir qu'en raison d'une satisfaction; et alors l'égoïsme embrasse toute conduite, il n'est plus un mode de conduite particulier qu'on puisse opposer à un autre. Considéré au contraire quant à sa *matière*, quelque contenu qu'on lui suppose, il n'en est aucun qui ne puisse donner lieu à des prescriptions. On n'a pas, il est vrai, à prescrire le bonheur; mais le bonheur, nous l'avons vu, n'est encore qu'un concept formel; il n'est aucune condition particulière de bonheur, santé, prudence, économie, tempérance, travail, repos même, qui n'ait besoin, le cas échéant, d'être imposée d'autorité à l'homme. Prenez par exemple la doctrine même du *laisser-faire*, qui est la formule de l'individualisme. On se figure qu'elle se borne à donner carrière à l'égoïsme. Mais c'est une erreur; car elle implique qu'on prescrive à chacun d'user de sa liberté, et qu'on lui interdise de renoncer à la concurrence; il n'y est pas toujours naturellement si disposé.

Tout cela, ajouterons-nous, est semé et entrecoupé de paradoxes, par exemple sur le duel où le droit serait du côté de l'offenseur, qui doit prouver qu'il avait le droit d'offenser (p. 193); — de digressions par exemple sur l'honneur féminin et la prostitution (195-sqq); — de contresens, par exemple sur l'idée de l'homme fin en soi chez Kant, à laquelle M. S. objecte que quand je maltraite un de ses semblables, je le prends encore pour fin de mon action.

Quelle doctrine positive M. S. laisse-t-il surnager sur tout cela? Il est assez aisé de voir que cette philosophie dislocante et décomposante devra renoncer à tout principe qualitatif et se borner à des considérations quantitatives. Disons mieux : la qualité étant par elle-même inintelligible et indéfinissable, aucune science d'ordre moral ne peut éviter de se replier sur la catégorie de quantité, et nous ne croirions pas avoir le droit de le reprocher à M. Simmel. Leibnitz ne définit-il pas la perfection par la quantité d'être? Mais ce qui reste propre à la philosophie de M. S., c'est de négliger, de supprimer toute idée de système, d'organisation, pour se borner à celle de *total*; il ne combine, il n'agence pas, il additionne. Aussi est-ce l'idée de *maximum* qui, en dernière analyse, définit pour lui la moralité, dont il donne successivement les trois formules suivantes : 1° Principe du maximum de volonté satisfaite (139-145); 2° Principe du maximum de vie (183-sqq); 3° Principe du maximum d'activité. Il est assez curieux de voir comment, dans l'ordre individuel, M. S. justifie cette règle du maximum par sa philosophie analytique : c'est que le moi n'étant qu'une somme d'éléments, la seule règle serait de maximiser cette somme. Si l'on peut, d'autre part, maintenir l'idée d'un devoir envers soi-même, c'est parce que le moi peut se diviser vis-à-vis de lui-même, se dédoubler, de manière à se traiter comme un *autrui*, comme un *prochain*.

Dans l'ordre social (ch. IV), la même règle s'applique sous la troisième forme et peut s'exprimer : Fais ce par quoi, directement ou indirectement, tu produis le maximum d'activité. Ce principe de maximum a une évidente parenté avec le principe de l'activité la plus féconde, développé par M. Guyau, que M. S. d'ailleurs ne cite pas (il ne cite personne). L'analogie se complète lorsque M. S. applique ce principe à l'art (386). La question, remarque-t-il ingénieusement, n'est pas, comme on le croit d'habitude, une simple question de balance entre le plaisir et la peine. Il ne suffit pas que la balance soit favorable, il faut que les affaires soient étendues, que l'activité se développe. Mais on voit ici même par où pèche le principe de M. S. L'activité incohérente peut atteindre un *quantum* très élevé sans être féconde, si elle n'est pas ordonnée, si elle est simple agitation. M. S. prévoit bien l'objection et repousse l'idée d'une semblable activité dans l'individu ou la société, sous prétexte qu'une telle activité se détruit elle-même en partie. Cela est très juste, mais alors ce n'est plus la quantité absolue d'activité qu'on mesure, mais précisément la balance de ses résultats. Si un malfaiteur me vole, on ne peut dire qu'il ait

détruit mon activité, au contraire il m'oblige à travailler de nouveau pour réparer ma perte. Les fléaux matériels qui détruisent en pure perte les œuvres de l'homme, l'incendie qui donne du travail aux maçons, la grêle qui donne du travail aux vitriers, ne diminuent pas non plus, ils accroissent plutôt la somme d'activité dépensée dans la société en général. De même le régime de la concurrence économique est peut-être celui qui suscite le plus d'activité individuelle, et c'est le grand argument de ses apologistes, mais il s'agirait de savoir si c'est celui qui aboutit à la plus grande utilisation de cette activité et si, faute de concours, une grande partie de ces efforts ne reste pas stérile ou ne s'entre-détruit pas. Quoi qu'il fasse, M. S. ne peut, d'un côté, rétablir un principe d'ordre, de systématisation que si, contrairement à ses principes, il considère un tout (moi ou société), et non pas seulement les éléments. D'un autre côté il ne peut de son principe de maximum tirer la nécessité de l'harmonie que si au lieu de considérer l'activité en elle-même il en considère les produits, les résultats, et alors il revient à l'utilitarisme qu'il a eu, comme c'est aujourd'hui la tendance à la mode, la prétention d'écarter.

A côté de ce principe de maximum, M. S. en pose un autre assez intéressant qui le complète et qu'il appelle principe de continuité. Lequel vaut mieux, se demande-t-il, d'un état social comportant un niveau de vie très élevé pour quelques-uns, ou d'un état comportant un niveau plus médiocre mais atteint par le grand nombre [1]. L'important, répond M. S., c'est qu'il y ait continuité dans l'échelonnement des conditions de sorte que personne ne soit exposé à ressentir une trop grande envie s'il regarde au-dessus de lui, ni une trop amère pitié ou un trop profond mépris s'il regarde au-dessous. A cette condition, les inégalités pourront sans trop d'inconvénients être encore considérables entre les deux extrémités de l'échelle sociale. M. S. n'envisage guère cette idée intéressante qu'au point de vue du bonheur. Mais n'aurait-il pu la relier aussi à sa théorie du maximum d'activité? L'égalité immobiliserait; mais l'extrême inégalité aurait un effet analogue; car elle décourage ceux qu'elle rend impuissants et stérilise ceux qu'elle satisfait. N'est-ce pas par la continuité que la monadologie leibnitzienne, dont on a fait récemment une ingénieuse application à la sociologie, espérait réaliser le maximum d'être dans le monde, la plus grande unité dans la plus riche variété?

1. Nous faisons d'ailleurs toutes nos réserves sur l'interprétation donnée ici par M. S. à l'individualisme et au socialisme; celui-là opterait suivant lui pour la première thèse, celui-ci pour la seconde. Mais ni l'individualisme ne consiste à considérer *certains* individus en négligeant les autres, il consiste en somme à considérer, dans la société, les individus — tous les individus — comme êtres relativement indépendants, séparés; — ni le socialisme ne se ramène à une question de partage; il réside surtout dans une question d'agencement et ne requiert l'égalité que comme condition d'harmonie. *In abstracto*, l'individualisme peut être égalitaire (anarchisme) et le socialisme, aristocratique.

Nous ne reviendrons pas sur le chap. III (mérite et démérite). On y trouverait les mêmes qualités et les mêmes défauts, et ce qui précède suffira, nous l'espérons, à inspirer au lecteur le désir de connaître de plus près un livre à qui il ne manque guère que d'être un livre, et dont il nous est si difficile de condenser le contenu. Il faut en conseiller la lecture surtout à ceux qui seraient encore tentés de croire que la morale est ou doit être une chose claire et simple, et à ceux qui penseraient que le sens commun puisse y suffire. Si en effet on peut se risquer à dire que Kant ou les spiritualistes n'ont guère fait que tenter une systématisation des données de la conscience morale, M. S. au contraire semble n'avoir fait que les désorganiser par l'analyse, en montrer l'insuffisance et les contradictions. Il prend les concepts courants sans en rechercher ni l'origine ni l'essence, sans les rattacher pour ainsi dire à rien ni dans le réel ni dans l'idéal. Il les abandonne à l'émiettement où les condamne l'empirisme brut auquel il se tient. Il ne les appuie pas d'un système, il ne les détruit pas davantage par un système; il les laisse simplement se disloquer par l'absence de système, et son seul système est de n'en pas avoir. N'oublions pas cependant qu'il ne s'agit ici que d'une *Introduction* à la morale, et qu'encore cette introduction n'est pas achevée. On pourrait croire que M. S. a précisément voulu nous faire sentir la nécessité d'une philosophie morale, et, dans ce cas, il aurait certainement atteint son but.

GUSTAVE BELOT.

S. Fragapane. CONTRATTUALISMO E SOCIOLOGIA CONTEMPORANEA, 1 vol. in-8, 252 p. Bologne, Zanichelli, 1892.

I. — M. Fr. appartient à cette école de sociologues qui croient avoir renouvelé la sociologie parce qu'ils ont éliminé l'individu, ils l'imaginent du moins, pour rester en face de cette entité collective : la Société. Il voit donc dans le *contractualisme*, qui met l'individu et sa liberté à la base de la société, l'ennemi-né de la sociologie contemporaine, telle qu'il la veut et son livre est le développement de cette antithèse entre l'individu, la liberté, la finalité, le contrat, d'une part, et la société, les lois causales, la solidarité naturelle et nécessaire. A cette antithèse s'ajoute et se coordonne celle de l'absolu et du relatif, que M. Fr. n'a pas moins à cœur. L'absolu, M. Fr. le pourchasse impitoyablement partout où il le trouve, et il en trouve partout : chez Rousseau, chez les économistes, chez Darwin lui-même. Ce revenant le hante. A notre tour, nous nous demandons si ce relativisme n'a pas quelque chose de trop radical. Ce n'est pas être assez relativiste que de l'être d'une façon si absolue. D'abord, en effet, il ne faut pas se figurer qu'on ait tout dit quand on a dit que telle idée, telle doctrine sont relatives et non absolues; il faut qu'on sache exactement où est la relation, quels en sont les termes, quelle en est la mesure. D'autre part, si rien

d'absolu n'est pensable, ni encore moins réalisable en soi, du moins l'absolu comme *forme* joue-t-il un certain rôle dans la morale comme dans la science. Car il n'y aurait pas de science si nous ne cherchions, par l'établissement de relations de plus en plus étendues, à rendre chaque connaissance moins relative, et ainsi tous les principes et toutes les démarches de la science s'expliquent par notre besoin d'absolu. De même dans l'ordre pratique est-il vain de déterminer autant que faire se peut le terme-limite vers lequel tend un processus donné, de définir l'idéal par rapport auquel on juge toute tendance et toute organisation, et qui seul permet d'en comprendre le véritable sens? M. Fr. ne semble pas en avoir jugé ainsi et c'est peut-être pourquoi sa pensée finale nous parait rester flottante et difficile à embrasser. C'est pourquoi aussi nous croyons y rencontrer plus d'une contradiction. Car dans le relatif tout est vrai ou faux, suivant le point de vue et le terme de conparaison; et si ce dernier n'est pas défini, cette relativité indéterminée prend la forme d'une contradiction pure et simple, comme il y a beau temps que Platon l'a montré.

Pour avoir évité l'idéal et l'absolu, M. Fr. aura-t-il du moins l'avantage de rester dans le positif, dans les faits concrets? Pas même, car si sa doctrine est positiviste sa méthode ne l'est guère; la discussion reste chez lui tout abstraite et toute négative.

Elle est tout abstraite d'abord, et l'on pourrait dire que nous nous trouvons en présence d'une sociologie toute conceptuelle, et non réelle. L'auteur, si sévère pour tous ceux qui vivent de pures idées, a-t-il fait lui-même autre chose que de manipuler un certain nombre de concepts, voire même souvent de simples formules? Je vois bien chez lui prendre leur vol un essaim d'antithèses — celles de la psychologie et de la sociologie, de l'individu et de la société, de l'homme et de la nature, de la liberté et du déterminisme, et aussi celles de la doctrine et de la méthode, du dogmatisme et de la critique, de l'absolu et du relatif; — il les saisit au passage avec une certaine dextérité et une certaine sûreté de main. Mais je cherche en vain des faits, des démonstrations concrètes, des analyses vraiment objectives de la réalité sociale, historique. Ainsi M. Fr. nous parle constamment de la « conscience sociale », et cela était conforme en effet à l'esprit de sa doctrine tel que nous l'avons défini au début. Mais trouvons-nous de ce concept, pourtant si éloigné d'être clair, une justification, une explication même? Je ne puis dire que je l'aie rencontrée. On pourrait, comme nous voyions M. Gumplowicz le faire naguère, songer de s'appuyer sur l'expérience et sur l'histoire pour établir cette notion, tâcher de montrer la différence entre les actes collectifs d'une société et une simple somme de volontés individuelles, de saisir dans le concret ce quelque chose de nouveau, qui, comme à tous les échelons de la nature, s'ajoute ici aux éléments combinés, par le seul fait de leur combinaison. Et quelques réserves que nous ayons dû faire sur les conclusions de cet écrivain, du moins y avait-il encore un profit à tirer

d'une thèse ainsi soutenue. M. Fr. semble attendre notre assentiment de notre bonne volonté.

Sa méthode a de plus un caractère tout négatif. Sa pensée ne se soutient que lorsqu'il est aux prises avec un adversaire. Il en cherche et il en trouve partout. Autant ses idées propres se dégagent difficilement, autant sa critique est infatigable et décidée, sinon toujours décisive. Elle est souvent obscurcie par un style trop hérissé de formules abstraites, elle est aussi parfois un peu expéditive. C'est ainsi que d'après l'auteur M. Spencer en serait resté au point de vue gnoséologique de Kant (?). Ihering et Schäffle sont traités un peu cavalièrement : « Une psychologie antique dort son somme immobile au fond des constructions de Schäffle et des reconstructions d'Ihering ». Comte est volontiers cité et mis à contribution, mais c'est toujours le Comte du *Cours de Philosophie positive*, et l'on ne serait pas fâché de savoir ce que M. Fr. pense de l'autre — s'il est autre, — du Comte du *Système de Politique positive* et du *Catéchisme*. — Toute cette critique abondante, variée, informée, en somme, fatigue pourtant parce qu'on n'en voit pas assez le résultat positif, et n'apparaît pas fortement encadrée par une pensée personnelle. A travers ce défilé d'opinions de toute sorte que l'auteur passe en revue tantôt pour les rejeter, tantôt les emprunter, on cesse de distinguer nettement la sienne.

II. — C'est donc surtout dans ce qu'il attaque que nous tâcherons de découvrir la pensée de M. Fr. Or ce qu'il attaque, c'est essentiellement, nous l'avons dit, l'explication de la société par l'individu et par conséquent l'introduction de la psychologie en sociologie, le contractualisme, la politique d'action et d'intervention. Il y a quelque chose d'un parti pris dans cette condamnation. Ainsi, suivant M. Fr., une sociologie « scientifique » réduit à trois les facteurs des phénomènes sociaux : 1° les lois naturelles externes ; 2° les lois physiologiques dans l'individu ; 3° les lois psychologiques de la collectivité. On ne voit pas trop pourquoi, si la sociologie doit tenir compte de l'individu au point de vue physiologique, elle ne devrait pas en tenir compte psychologiquement. Cela semble n'être qu'un paradoxe gratuit dont M. Fr. ne nous fournit pas la moindre justification. Persistant dans cette exclusion, M. Fr. en vient à déclarer (p. 97) que, parmi les causes de l'évolution sociale, l'égoïsme et l'altruisme ne comptent pas. Autant dire finalement que la société pourrait être aussi bien organisée si les individus sont mal adaptés entre eux que s'ils le sont bien. Car l'égoïsme implique précisément le défaut d'adaptation de l'individu au groupe, et l'altruisme est au moins une condition, un commencement de cette adaptation. On arriverait ainsi à nier ce qu'il y a certainement de plus solide dans la philosophie sociale de l'évolutionnisme, à savoir que les progrès de la société et ceux de l'individu soient solidaires et parallèles et qu'avec des individus imparfaits il est impossible de faire une société parfaite. Voilà le « quid leges sine moribus » moderne, qui

passait jusqu'ici pour la formule de l'expérience évolutionniste contre le rationalisme révolutionnaire, compromis précisément par une sociologie qui se dit scientifique. Certainement, cela est loin de la pensée de M. Fr., qui en effet ne croit pas aux réformes artificielles ou prématurées et repousse la politique révolutionnaire, p. 232-3. Mais alors c'est donc que l'état psychique des individus n'est pas chose si indifférente; une réforme « mûre », n'est-ce pas simplement une réforme que les individus, en moyenne, sont arrivés à comprendre, à désirer, à pouvoir accepter dans leur conduite pratique? On nous répondra sans doute que ce qui importe ici, ce n'est pas la conscience de l'individu, mais la *conscience sociale.* Détour assez inutile en somme. Car d'un côté, M. Fr. l'admet implicitement, cette opinion publique a pour point de départ la critique personnelle, la réflexion de quelques-uns enregistrée par le plus grand nombre, l'initiative restreinte de plusieurs suivie par la foule; et d'autre part cette opinion publique, une fois ainsi formée, est-elle autre chose que le tassement et l'organisation des opinions individuelles? Où est enfin cette conscience sociale, considérée indépendamment des consciences individuelles? A l'objection connue, qu'on ne lui trouve aucun organe distinct, M. Fr. répond simplement qu'en chercher un, c'est abaisser l'organisme social au niveau de l'organisme individuel. Mais qui ne sent la pétition de principes impliquée dans cette réponse? Car on ne peut prendre à la lettre, comme le fait notre auteur, l'expression de conscience sociale, que précisément par assimilation de la société à un organisme individuel (p. 206).

Il nous semble qu'on pourrait reconnaître dans toute cette doctrine l'extension sociologique d'une théorie déjà courante en psychologie, la théorie de la conscience inutile, l'*épiphénoménisme.* L'inconséquence des épiphénoménistes dans l'ordre psychologique consiste, sous prétexte que la conscience ne peut rien produire, à admettre qu'elle peut indifféremment être absente ou présente. Mais la présence de l'idée dans la conscience, a-t-on répondu, est précisément le signe que l'acte correspondant est déjà commencé. Dès lors que peut-on vouloir dire en prétendant que la conscience est *inutile,* alors que sa présence, même sans être cause, est pourtant *nécessaire*? De même, s'il répugne trop aux partisans de cette thèse dans l'ordre sociologique, d'admettre l'efficacité de la conscience individuelle dans les événements sociaux, au moins devraient-ils admettre une corrélation constante entre cette conscience et l'état social. Ils devraient reconnaître qu'une certaine évolution sociale se produisant, un certain état des consciences individuelles est impliqué par cela même et inversement. Comment continuer alors à parler comme si l'évolution sociale pouvait se produire *indépendamment* de l'état des consciences individuelles, et nonobstant n'importe quelle opposition des individus? Dire qu'elle se produit, n'est-ce pas précisément dire qu'elle ne suscite plus cette opposition et que les individus y sont déjà en partie adaptés?

Au reste, dans cette voie, ne serait-ce pas encore une timidité de la doctrine de l'épiphénomène que de se raccrocher à l'idée d'une conscience sociale? Si la conscience individuelle ne sert à rien, on ne voit pas à quoi servirait la conscience sociale, et nous ne désespérons pas de voir des sociologues plus hardis la déclarer aussi inutile dans l'ordre sociologique que l'autre dans l'ordre psychologique.

M. Fr. est le premier, il est vrai, à reconnaître ce parallélisme que nous lui opposons de la conscience individuelle et de la conscience collective. Ce sont, dit-il, p. 224, une seule et même formation que le penseur ne peut séparer en deux. Il proteste, p. 244, contre le « dualisme factice » de l'individu et de la société, et pense que l'individu ne perd point nécessairement ce que gagne l'unité sociale. Fort bien, et nos lecteurs peuvent savoir combien nous sommes ici d'accord avec l'auteur. Mais n'est-ce pas lui-même qui créait ou accentuait ce dualisme en insistant tout d'abord sur l'indépendance de la conscience sociale vis-à-vis de la conscience individuelle? Comment par exemple, après avoir soutenu qu'égoïsme et altruisme n'avaient rien à voir avec le progrès de l'organisation sociale, peut-il affirmer l'identité foncière des deux consciences? L'altruisme, dans l'individu, n'est-il pas (au moins sous sa forme la plus parfaite) la soumission volontaire de l'individu à la collectivité, n'est-il pas par conséquent la condition même de l'unité morale de cette collectivité, ce qui enfin permettra mieux que quoi que ce soit de prêter à celle-ci une conscience? Comment surtout, après avoir soutenu que l'égoïsme individuel va croissant, p. 213, expliquera-t-il que cette unité sociale s'accentue? C'est que les grandes œuvres philanthropiques, dira-t-il, sont collectives. Sans doute, et nous croyons même qu'elles le seront de plus en plus parce que non seulement rien de grand, mais surtout rien d'équilibré, rien d'harmonique, rien de juste ne peut se produire que par l'entente et la coopération. Mais ces œuvres collectives elles-mêmes n'ont pu être telles du premier coup. L'initiative individuelle reste ici nécessaire et conserve son prix. Et quant aux sentiments surtout qui inspirent ces œuvres, dire qu'ils sont collectifs c'est dire seulement deux choses : ou bien que subjectivement, ils sont répandus dans un grand nombre de consciences, ou bien qu'ils ont la collectivité même pour objet. Il a toujours bien fallu qu'un petit nombre, qu'une élite commençât à les ressentir, à les exprimer, à en donner l'exemple.

Cette sociologie est dans l'ordre théorique ce qu'est dans l'ordre pratique le socialisme de l'État-Providence, qui attribue à l'État une force propre qu'il peut exercer contre les individus ou en leur faveur, alors que, du moins en droit, sa puissance est faite de leur entente.

M. Fr. n'aurait-il pas pu voir que cette conscience sociale dont l'idée le fascine est moins une réalité actuelle, un fait donné, qu'un idéal à atteindre? Dans l'individu déjà, l'unité et l'identité mentales sont loin d'être parfaites et sont plutôt pour lui un idéal logique et

moral, qu'un pur fait psychique. A plus forte raison pour la société, organisation supérieure, l'unité et l'identité sociales qui seules permettraient de parler de la société comme d'un organisme et de lui prêter une conscience, sont constamment en voie de formation. L'État véritable est à réaliser. Et comment cette solidarité s'établit-elle? Sans doute, elle commence déjà à se produire spontanément par les réactions matérielles et mécaniques, inconscientes et involontaires des intérêts. Mais combien imparfaite elle resterait si l'on s'en tenait là! Elle ne s'accentue que par l'intervention de la conscience, dans la participation réciproque des idées et des sentiments entre les individus. M. Fr. reconnait sans doute bien que la socialisation ne se produit pas aux dépens de l'individu, mais cela ne suffit pas, si inversement il ne reconnait pas que les individus se socialisent d'autant plus que leur conscience propre est plus développée. La conscience par où la personne s'affirme est aussi ce qui permet la fusion des personnes, et d'autant mieux qu'elle est plus parfaite. Socialement comme psychologiquement, inconscience équivaut à dislocation.

Ainsi nous pouvons soutenir, dans l'ordre moral, ce que nous avons eu occasion de soutenir dans l'ordre économique : l'individu et l'État se réalisent parallèlement; tandis qu'au point de vue statique, on est tenté d'y voir deux êtres en conflit, au point de vue de l'idéal, dynamiquement, on y trouve deux progrès solidaires.

III. — Mais M. Fr. ne veut entendre parler ni d'idéal, ni de finalité. Systématiquement il renonce à tout ce qui n'est pas causalité, nécessité, loi naturelle. Sans doute l'histoire a abandonné volontiers aujourd'hui le point de vue de la finalité (p. 201). Mais l'histoire n'est ni la morale ni la politique. Pour elle il ne s'agit que d'expliquer ce qui a été et non de préparer ce qui sera. Rien n'empêche de considérer le passé, pour l'expliquer au point de vue purement causal; et ce peut être à la fois plus clair et plus sûr puisque les intentions des hommes, souvent avortées d'ailleurs, ne nous importent pas tant historiquement, et ne sont pas si faciles à démêler que les conditions et les résultats de leurs actes. Nous ne sommes pas dans l'âme de ceux qui ont vécu l'histoire antérieure, mais nous sommes les âmes qui vivent l'histoire présente et anticipent l'avenir. Au reste M. Fr. pourrait bien se faire illusion quand il croit avoir remplacé la finalité par la causalité parce qu'il a parlé de « nécessité sociale ». Ce mot n'est qu'un mot s'il ne désigne pas, à côté des conditions extérieures de la vie et des fatalités du milieu, les besoins, les tendances que ces conditions suscitent ou contrarient, c'est-à-dire en dernière analyse des fins accumulées, groupées, organisées. M. Fr. prétend dépouiller la morale de Mill de sa forme utilitaire et téléologique pour la réduire au principe de « l'association des images semblables ». Mais quelle valeur pratique auraient ces images à moins d'être des représentations de *fins* et en quoi leur similitude suffirait-elle à unir les volontés et à constituer une vraie société, si ce n'étaient des représentations de fins *communes*

et collectives? M. Fr. attaque vivement l'utilitarisme, pour des raisons d'ailleurs tout autres, on le voit, que celles dont on use dans le spiritualisme courant. C'est la finalité que M. Fr. attaque dans l'utilité. Mais si M. Fr. tient tant à l'idée de conscience sociale ne devrait-il pas au moins laisser subsister un principe d'utilité collective, une finalité sociale? Et n'avions-nous pas raison de dire que l'*épiphénoménisme* n'avait pas dit son dernier mot en sociologie? M. Fr. n'en vient-il pas implicitement ici à éliminer la conscience sociale comme la conscience individuelle dans ses explications? M. Fr. écrit sans doute : « Nier la vertu dynamique de la finalité individuelle ne veut pas dire épuiser les sources de l'idéal, ne veut pas dire supprimer les motifs dans la conscience comme il pourrait sembler aux adversaires d'un déterminisme qui n'a jamais existé. Cela veut dire rendre social l'idéal, rendre les motifs historiques, concevoir par conséquent positivement l'idéal lui-même comme une force collective.... » Fort bien; mais comment prétendre alors que le cerveau humain n'a pas de lois à imposer (229), que l'adaptation sociale est un résultat, non un but, un fait, et non une règle prescriptive? Comment de plus, si l'adaptation de l'individu à l'unité sociale est quelque chose de tout passif, comment, après l'avoir condamnée, justifier la révolution comme la sanction naturelle du manquement de l'État à ses devoirs envers l'individu (239)? Ces contradictions et d'autres peut-être encore ne trahissent-elles pas ce qu'il y a d'incomplet dans les principes systématiquement exclusifs posés par l'auteur?

Nous admettons volontiers avec lui, pour conclure, que la notion de l'unité sociale est l'intuition morale par excellence; mais elle ne tient, pour nous, son caractère moral que de ce qu'elle sera envisagée comme un idéal proposé à l'individu et non comme un fait brut qui se réalise en dehors de lui. Une morale sortira de là, si l'on prescrit à l'individu et surtout si on l'*amène à vouloir* cette unité en tant qu'elle n'existe pas et non si on lui déclare qu'il la subira inconsciemment et malgré lui, sans effort comme sans joie, en tant qu'elle existerait déjà. La connaître et l'accepter, en tant qu'elle commence à être, c'est même déjà la faire être davantage. Il ne suffit pas que l'individu se laisse gouverner (p. 167), il faut qu'il se gouverne lui-même tout en empruntant la règle à autre chose que lui. Moralement ce n'est pas l'individu qui est l'*objet*, le terme final de la conduite, comme le croient également, quoiqu'en des sens divers, les moralistes de l'intérêt personnel et ceux de la perfection. C'est au contraire la société. Mais l'individu reste pourtant le *sujet* de la moralité. L'initiative individuelle n'est pas une fin en soi, comme semblent toujours le croire, en morale comme en politique, les purs libéraux, mais elle reste la condition nécessaire.

Si donc cette notion d'unité sociale « nous ouvre un monde moral » nouveau, je ne vois pas pourquoi ce monde serait « fermé à l'utilitaire et à l'idéaliste » (p. 215), à moins que par ces termes on désigne les partisans de l'intérêt individuel et ceux de la perfection individuelle.

Mais ni l'un ni l'autre ne sont condamnés à cette étroitesse. Ils me paraissent avoir dans ce monde moral un accès aussi facile et aussi légitime que les sociologues de l'école de M. Fragapane. Je vois bien au contraire que ceux-ci perdent le principal bénéfice moral de cette notion directrice d'unité sociale, à vouloir se placer uniquement sur le terrain du fait nécessaire et non sur celui du bien possible.

GUSTAVE BELOT.

Hugo Schuchardt. WELTSPRACHE UND WELTSPRACHEN. Strassburg, K.-J. Trübner, 1894. 54 S.

Ce petit ouvrage est une réplique de l'éminent linguiste à un autre linguiste, G. Meyer. La question en discussion est celle d'une langue universelle et surtout d'une langue universelle artificielle. Schuchardt affirme la possibilité d'une langue artificielle et s'appuie pour cela sur le fait constatable que de telles langues existent. Il croit en outre qu'une semblable langue serait utile pour la diffusion des connaissances scientifiques, que les langues nationales, avec leurs imperfections, leurs préoccupations esthétiques, se prêtent moins que ne le pourrait faire une langue artificielle à l'exposé de la vérité. Il ne rêve du reste pas de voir la langue universelle se substituer aux langues nationales : au contraire elle coexisterait, comme langue artificielle, à côté d'elles. Beaucoup d'observations de détail intéressantes, humoristiques sont rattachées à la thèse générale soutenue dans l'opuscule.

B.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprosy filosofïi i psichologïi.

(NN 2, 3, 4, année 1893.)

V. Tchouïko. *Ernest Renan.* — Etude très bien entendue sur l'œuvre philosophique et critique du regretté maître.

P. Boborykine. *La Beauté, la Vie et la Création artistique.* — Fin d'un excellent article dont nous eûmes déjà l'occasion de parler dans un précédent compte rendu.

N. Iwantzoff. *Le problème de l'existence du monde extérieur.* — La réalité du monde extérieur rentre dans la classe des problèmes insolubles en théorie, tels que la quadrature du cercle, la transmutation des métaux, le mouvement perpétuel, etc. Dans tous ces cas, le bon sens pratique doit se contenter de solutions approximatives. Le criticisme, ou scepticisme préalable, le doute sur la valeur de nos méthodes, et l'idéalisme opposé au réalisme dans la question de l'existence du monde extérieur, tels sont les deux traits qui caractérisent la philosophie depuis trois siècles. La science est nécessairement idéaliste, la foi, nécessairement réaliste. Mais croire, c'est douter : *credo, ergo dubito.* Le réalisme nous conduit donc logiquement au scepticisme et, par là, à l'idéalisme. L'auteur ne se préoccupe guère de ce cercle vicieux où il nous enferme, ce nous semble, malgré lui. La réalité du monde extérieur s'offre à ses yeux comme une hypothèse qui se vérifie non par l'introspection ou l'observation de soi-même, mais bien par l'ensemble de nos moyens indirects de connaître.

R. Sementkovsky. *Une théorie à la mode.* — Il s'agit de l'évolutionnisme de H. Spencer, auquel l'auteur dénie toute véritable originalité de doctrine et dont il combat certaines théories sociales et morales.

M. Avréline. *Le secret de la production intellectuelle.* — Les conditions qui favorisent l'éclosion des talents littéraires, etc., sont surtout de nature morale. L'épicuréisme de la vie est le grand ennemi du talent; un certain degré d'ascétisme, au contraire, lui est propice.

W. Solovieff. *Le sens caché de l'amour.* — Continuation de l'intéressante monographie sur l'amour intersexuel dont nous avons déjà parlé dans nos comptes rendus. Le Dieu de la vie et le Dieu de la mort sont le même Dieu. Car ce que nous considérons comme une plénitude de forces vitales n'est jamais notre vie propre, mais bien celle de l'espèce indifférente et cruelle qui, par l'amour, nous conduit à la mort. Mais pourquoi l'acte d'union entraîne-t-il ainsi, comme sa fin naturelle, la désintégration? C'est que cet acte est incomplet, unilatéral, tantôt purement physique (débauche), tantôt d'ordre social

(mariage), et tantôt idéal (amour platonique). Seul, l'amour complet, intégral peut efficacement rétablir l'unité humaine brisée par le sexe et produire l'être humain (l'androgyne?) susceptible d'une immortalité réelle. L'amour tel qu'il existe aujourd'hui est presque une déviation, une maladie. Les amants modernes sont des fétichistes de l'amour ou plutôt de véritables *nécrophiles*.

N. Bougaïeff. *Principes fondamentaux d'une monadologie évolutionniste.* — Sous ce titre pompeux l'auteur, un professeur de mathétiques, réunit 184 thèses dont l'ensemble conduit à une conception du monde essentiellement fantaisiste et souvent puérile. D'ailleurs, rien d'original; un pastiche de théories usées jusqu'à la corde, avec quelques emprunts à l'*Alternative* de Henri Clay.

N. Marine. *Un phénomène resté inexpliqué.* — L'auteur étudie le ralentissement réel ou illusoire, dans la conscience, de la marche du temps, ou de sa notion, durant les instants qui précèdent un choc moral, une catastrophe.

D. Conissi. *La philosophie de Lao-tze.* — Étude sur le *Taote-King* ou l'Éthique du célèbre philosophe chinois.

P. Milioukoff. *La dissolution du slavophilisme en Russie.* — Article qui donne des indications curieuses sur certaines manifestations politico-littéraires de l'école dite slavophile. L'auteur constate la disparition presque totale de ces tendances chauvinistes et réactionnaires. Ajoutons que la fameuse « ligne » (en russe *napravlienié*) slavophile a toujours manqué de véritable originalité; par un retour ironique des choses, elle ne fut qu'un reflet de tendances similaires en France et surtout en Allemagne. Mais le progrès des idées et des études sociologiques a eu vite raison, en Russie et partout ailleurs, de cette grossière métaphysique nationaliste.

P. Kalenoff. *La foi et la science.* — Intéressante discussion des éléments essentiels qui séparent la connaissance et la croyance. Toute vraie connaissance est le résultat d'un double travail logique : 1° de vérification, d'après le principe de contradiction : a est égal à *non-a* ; 2° d'identification, d'après le principe de la raison suffisante, qui englobe celui de causalité ou d'identité : $a = a$. Le terme de *croyance* est très vague; il s'applique d'habitude à la connaissance inchoative et n'ayant pas encore subi les épreuves logiques indiquées plus haut. Mais la vraie croyance ne saurait avoir pour objet que deux dogmes, la liberté de la volonté et l'existence divine. Le premier constitue une absurdité logique évidente et, pour ainsi dire, voulue, préméditée. Il en est de même du second. Tous les deux néanmoins forment la base de la moralité humaine. L'auteur semble vouloir dire que la morale, le lien qui unit les hommes et les consacre au service de la vertu, de l'intérêt général, est, par sa nature même, profondément illogique.

Wsévolod Solovieff. *Ce que vaut la doctrine de la société théosophique.* — L'auteur, quelque peu mêlé lui-même au mouvement néo-

bouddhiste, dévoile les inepties (doublées d'une assez forte dose de malhonnêteté professionnelle) de certains théosophes.

E. RADLOFF. *Essais sur l'histoire du scepticisme.* — Beau travail d'érudition sur Hieronymus Hirnhaim, philosophe silésien du XVIIe siècle, dont le scepticisme banal et souvent ignare était dirigé contre la vanité de toute science humaine (agnosticisme théologique et superficiel). Le secret de la vraie sagesse, pour ce moine désenchanté, se trouve non dans la science, ni dans la contemplation, mais dans l'effort, dans l'activité vertueuse et désintéressée. On voit que certains apôtres modernes, que je ne veux pas nommer ici, pourraient fort bien se réclamer du moine silésien et de son principal ouvrage *De typho generis humani*, étudié à fond par notre savant collègue russe.

A. WEDENSKY. *Réponse aux adversaires.* — M. Wedensky avait trouvé — comment dirais-je? amusant, puisque, en vérité, je ne puis dire original — de défier les philosophes russes de fournir un seul argument théorique irréfutable contre le solipsisme absolu. Nombre de ses confrères usèrent leur ingéniosité à lui répondre. Ils ne s'aperçurent pas du piège qu'on leur tendait. M. Wedensky leur déclare crûment aujourd'hui qu'ils étaient battus d'avance. En effet, il s'agissait de prouver l'existence mentale « d'autrui » en se plaçant au point de vue d'une théorie de la connaissance complètement indépendante de toute psychologie (n° 3, p. 137). En d'autres termes, il fallait démontrer les lois de la pesanteur, par exemple, par une théorie de la pesanteur *ad hoc* et sans prendre contact avec la mécanique, l'astronomie ou la physique.

D'autre part, récusant la psychologie, M. Wedensky admet volontiers comme unique preuve de l'extériorité vivante du monde le témoignage du « sentiment moral » (Kant). Il ne nous dit pas toutefois si ce vague critérium demeure indépendant de toute éthique scientifique, c'est-à-dire de toute sociologie future.

L. LOPATINE. *Associations mobiles d'idées.* — Les lois d'association généralement admises n'expliquent pas la totalité des phénomènes de la vie intellectuelle. A côté de la tendance qui nous pousse à former entre nos états de conscience des combinaisons durables, on observe la tendance opposée qui nous incite à détruire les liaisons d'idées déjà établies, à redistribuer ou recombiner nos représentations et nos souvenirs d'une façon nouvelle. La réminiscence exacte du passé s'efface alors devant le rêve contemplateur qui a pour objet l'idéalisation, la transformation des choses vécues au gré de nos désirs ou de nos souhaits concernant les événements futurs.

Des associations essentiellement *mobiles* remplissent ainsi l'esprit où elles luttent contre les associations fixes et parfaitement équilibrées. Leurs lois n'ont pas encore été déterminées, mais leur principe directeur est manifestement de nature *téléologique*. Les associations mobiles créent et prévoient le possible, l'avenir qui, sans cela, ne se pourrait distinguer du réel, du passé. Elles jouent un rôle énorme dans la vie

mentale. Elles sont inconscientes ou conscientes, contenues et gouvernées par la volonté. Cette dernière classe s'offre comme la clef qui explique la genèse des notions dites symboliques se rangeant sous le chef de l'*inconcevable*, telles, par exemple, les idées d'infini, d'éternel, etc. L'élément suprasensible que contiennent toutes nos opérations mentales se réduit, par cette analyse, à un acte de volonté. On peut même aller plus loin et dire avec Maine de Biran que toute abstraction est déjà une volition.

E. Tchelpanoff. *De la nature du temps.* — Article clairement conçu et écrit. Le temps est fonction de la conscience. Il s'identifie avec la quantité, la succession et l'intensité de nos états conscientiels. Son appréciation subjective dépend essentiellement de notre organisation physique. L'infinité du temps est un concept égatif.

Quant à l'objectivité du temps, elle se réduit à l'objectivité de l'ensemble de nos sensations et de nos représentations; elle est, par suite, plus générale et plus indéterminée que l'objectivité d'une seule espèce de sensations.

A. Kozloff. *Le positivisme français.* — L'auteur étudie quelques représentants du nouveau positivisme français. Il combat leurs doctrines, et ses remarques sont parfois ingénieuses.

Th. Swetchine. *Confessions d'une ex-aliénée.* — Ce *Journal d'une folle* se présente comme un document très curieux. La malade dont on nous donne la confession écrite après guérison complète est une personne de haute culture morale et intellectuelle.

V. Serbsky. *Les vues psychologiques de Théodore Meinert.* — L'auteur résume les théories psychophysiologiques de l'éminent professeur de l'université de Vienne.

P. Astafieff. *Les dernières ombres du passé.* — Sous ce titre prétentieux l'auteur analyse un livre de M. Wedensky sur le problème de l'extériorité de la conscience.

G. Rossolimo. *Contribution à la physiologie du talent musical.* — Article très spécial. L'auteur se déclare partisan de la localisation dans le cerveau des aptitudes musicales.

L. Lopatine. *La nouvelle loi psychophysiologique de M. Wedensky.* — Polémique contre l'article de M. Wedensky que nous avons signalé plus haut. Ce numéro de la revue russe (n° 4, 1893) contient, en outre, des réponses au même article, signées par MM. Radloff et Ivantzeff.

E. de R.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr SURBLED. *Eléments de psychologie physiologique et rationnelle.* In-21, Paris, Masson.

P. PRADIÉ. *La divine constitution de l'Univers.* In-8, Paris, Retaux.

Dr P. AUBRY. *La contagion du meurtre.* In-8, Paris, F. Alcan.

P. REGNAUD. *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et dans la Grèce.* In-8, Paris, Leroux.

MOSSO. *La fatigue intellectuelle et physique* (trad. fr.). In-12, Paris, F. Alcan.

REBIÈRE. *Les femmes dans la science.* In-8, Paris, Nony.

HAVELOCK ELLIS. *Man and Woman, a Study of secondary sexual characters.* In-12, London, Walter Scott.

ORMOND. *Basal Concepts in philosophy.* In-12, New-York, Scribner.

WALLACE. *Hegel's philosophy of Mind.* In-12, Oxford, Clarendon Press.

E. FROMM. *Kant und die preussische Censur.* In-8, Hambourg et Leipzig, Voss.

KURELLA. *Naturgeschichte des Verbrechers.* In-8, Stuttgard, Enke.

R. VON DUTCZINSKI. *Beurtheilung und Begriffsbildung der Zeit Intervalle in Sprache, Vers und Musik.* In-8, Leipzig, Schulze.

E. DILLMANNS. *Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre.* In-8, Erlangen, Jacob.

SPAULDING. *Cumberland als Begründer der englischen Ethik.* In-8, Leipzig, Fock.

M. DESSOIR. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie.* I Bd. *von Leibniz bis Kant.* In-8, Berlin, Duncker.

F. ERHARDT. *Metaphysik.* I. *Erkenntnisslehre.* In-8, Leipzig, Reisland.

A. BONHÖFFER. *Die Ethik des Stoikers Epictet.* In-8, Stuttgard, Enke.

M. DI CAGNO POLITI. *G. C. Vanini: saggio biografico.* In-8, Roma.

G. VIVANTI. *Il concetto d'infinitesimo e la sua applicazione alla matematica.*

C. BURATTI. *La religione e la morale scientifica.* In-12, Milano, Dumolard.

G. ABATE LONGO. *Il Monismo nelle diverse forme di esistenza e nella liberta humana.* In-8, Catania, Pansini.

BENZONI. *L'induzione, critica, psicologia et logica.* In-8, Genova.

A. ΤΣΙΜΠΟΥΡΑΚΗ. Δοκιμιον διαγραμματος μεταφυσικης. In-12, Αθηναῖς · Κονσταντινιδου.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LES RÈGLES
DE LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

(*2e article* [1].)

RÈGLES RELATIVES A LA DISTINCTION DU NORMAL ET DU PATHOLOGIQUE

L'observation, conduite d'après les règles qui précèdent, confond deux ordres de faits, très dissemblables par certains côtés : ceux qui sont tout ce qu'ils doivent être et ceux qui devraient être autrement qu'ils ne sont, les phénomènes normaux et les phénomènes pathologiques. Nous avons même vu qu'il était nécessaire de les comprendre également dans la définition par laquelle doit débuter toute recherche. Mais si, à certains égards, ils sont de même nature, ils ne laissent pas de constituer deux variétés différentes et qu'il importe de distinguer. La science dispose-t-elle de moyens qui permettent de faire cette distinction?

La question est de la plus grande importance; car de la solution qu'on en donne dépend l'idée qu'on se fait du rôle qui revient à la science, surtout à la science de l'homme. D'après une théorie dont les partisans se recrutent dans les écoles les plus diverses, la science ne nous apprendrait rien sur ce que nous devons vouloir. Elle ne connaît, dit-on, que des faits qui ont tous la même valeur et le même intérêt; elle les observe, les explique, mais ne les juge pas; pour elle, il n'y en a point qui soient blâmables. Le bien et le mal n'existent pas à ses yeux. Elle peut bien nous dire comment les causes produisent leurs effets, non quelles fins doivent être poursui-

1. Voir le numéro de mai.

vies. Pour savoir, non plus ce qui est, mais ce qui est désirable, c'est aux suggestions de l'inconscient qu'il faut recourir, de quelque nom qu'on l'appelle, sentiment, instinct, poussée vitale, etc. La science, dit un écrivain déjà cité, peut bien éclairer le monde, mais elle laisse la nuit dans les cœurs; c'est au cœur lui-même à se faire sa propre lumière. La science se trouve ainsi destituée, ou à peu près, de toute efficacité pratique, et, par conséquent, sans grande raison d'être; car à quoi bon se travailler pour connaître le réel, si la connaissance que nous en acquérons ne peut nous servir dans la vie? Dira-t-on que, en nous révélant les causes des phénomènes, elle nous fournit les moyens de les produire à notre guise et, par suite, de réaliser les fins que notre volonté poursuit pour des raisons supra-scientifiques? Mais tout moyen est lui-même une fin, par un côté; car, pour le mettre en œuvre, il faut le vouloir tout comme la fin dont il prépare la réalisation. Il y a toujours plusieurs voies qui mènent à un but donné; il faut donc choisir entre elles. Or, si la science ne peut nous aider dans le choix du but le meilleur, comment pourrait-elle nous apprendre quelle est la meilleure voie pour y parvenir? Pourquoi nous recommanderait-elle la plus rapide de préférence à la plus économique, la plus sûre plutôt que la plus simple, ou inversement? Si elle ne peut nous guider dans la détermination des fins supérieures, elle n'est pas moins impuissante quand il s'agit de ces fins secondaires et subordonnées que l'on appelle des moyens.

La méthode idéologique permet, il est vrai, d'échapper à ce mysticisme et c'est, d'ailleurs, le désir d'y échapper qui a fait, en partie, la persistance de cette méthode. Ceux qui l'ont pratiquée, en effet, étaient trop rationalistes pour admettre que la conduite humaine n'eût pas besoin d'être dirigée par la réflexion; et pourtant, ils ne voyaient dans les phénomènes, pris en eux-mêmes et indépendamment de toute donnée subjective, rien qui permît de les classer suivant leur valeur pratique. Il semblait donc que le seul moyen de les juger fût de les rapporter à quelque concept qui les dominât; dès lors, l'emploi de notions qui présidassent à la collation des faits, au lieu d'en dériver, devenait indispensable dans toute sociologie rationnelle. Mais nous savons que si, dans ces conditions, la pratique devient réfléchie, la réflexion, ainsi employée, n'est pas scientifique.

Le problème que nous venons de poser va nous permettre de revendiquer les droits de la raison sans retomber dans l'idéologie. En effet, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie, au contraire, est la chose mauvaise

et qui doit être évitée. Si donc nous trouvons un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui nous permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique tout en restant fidèle à sa méthode. Sans doute, comme elle ne parvient pas présentement à atteindre l'individu, elle ne peut nous fournir que des indications générales qui ne peuvent être diversifiées convenablement que par la sensation. L'état de santé, tel qu'elle le peut définir, ne saurait convenir exactement à aucun individu en particulier, puisqu'il ne peut être établi que par rapport aux circonstances les plus communes, dont tout le monde s'écarte plus ou moins; ce n'en est pas moins un point de repère précieux pour orienter la conduite. De ce qu'il y ait lieu de l'ajuster ensuite à chaque cas particulier, il ne suit pas qu'il n'y ait aucun intérêt à le connaître. Il est la norme qui doit servir de base à tous nos raisonnements pratiques. Par conséquent, on n'a pas le droit de dire que la pensée est inutile à l'action. Entre l'art et la science il n'y a pas un abîme; mais on passe de l'un à l'autre sans solution de continuité. La science ne peut descendre dans les faits que par l'intermédiaire de l'art, mais l'art n'est que le prolongement de la science. Encore peut-on se demander si l'insuffisance pratique de cette dernière ne doit pas aller en diminuant, à mesure que les lois qu'elle établit exprimeront de plus en plus complètement la réalité individuelle.

I

Vulgairement, la souffrance est regardée comme l'indice de la maladie et il est certain que, en général, il existe entre ces deux faits un rapport, mais qui manque de constance et de précision. Il y a de graves diathèses qui sont indolores, alors que des troubles sans importance, comme ceux qui résultent de l'introduction d'un grain de charbon dans l'œil, causent un véritable supplice. Même, dans certains cas, c'est l'absence de douleur ou bien encore le plaisir qui sont les symptômes de la maladie. Il y a une certaine disvulnérabilité qui est pathologique. Dans des circonstances où un homme sain souffrirait, il arrive au neurasthénique d'éprouver une sensation de jouissance dont la nature morbide est incontestable. Inversement, la douleur accompagne bien des états, comme la faim, la fatigue, la parturition qui sont des phénomènes purement physiologiques.

Dirons-nous que la santé, consistant dans un heureux développement des forces vitales, se reconnaît à la parfaite adaptation de l'or-

ganisme avec son milieu, et appellerons-nous, au contraire, maladie tout ce qui trouble cette adaptation? Mais d'abord — nous aurons plus loin à revenir sur ce point — il n'est pas du tout démontré que chaque état de l'organisme soit en correspondance avec quelque état externe. De plus, et quand bien même ce critère serait vraiment distinctif de l'état de santé, il aurait lui-même besoin d'un autre critère pour pouvoir être reconnu; car il faudrait, en tout cas, nous dire d'après quel principe on peut décider que tel mode de s'adapter est plus parfait que tel autre.

Est-ce d'après la manière dont l'un et l'autre affectent nos chances de survie? La santé serait l'état d'un organisme où ces chances sont à leur maximum et la maladie, au contraire, tout ce qui a pour effet de les diminuer. Il n'est pas douteux, en effet, que, en général, la maladie n'ait réellement pour conséquence un affaiblissement de l'organisme. Seulement elle n'est pas seule à produire ce résultat. Les fonctions de reproduction, dans certaines espèces inférieures, entraînent fatalement la mort et, même dans les espèces plus élevées, elles créent des risques. Cependant elles sont normales. La vieillesse et l'enfance ont les mêmes effets; car le vieillard et l'enfant sont plus accessibles aux causes de destruction. Sont-ils donc des malades et faut-il n'admettre d'autre type sain que celui de l'adulte? Voilà le domaine de la santé et de la physiologie singulièrement rétréci! Si, d'ailleurs, la vieillesse est déjà par elle-même une maladie, comment distinguer le vieillard sain du vieillard maladif? Du même point de vue, il faudra classer la menstruation parmi les phénomènes morbides; car, par les troubles qu'elle détermine, elle accroît la réceptivité de la femme à la maladie. Comment, cependant, qualifier de maladif un état dont l'absence ou la disparition prématurée constituent incontestablement un phénomène pathologique? On raisonne sur cette question comme si, dans un organisme sain, chaque détail, pour ainsi dire, avait un rôle utile à jouer; comme si chaque état interne répondait exactement à quelque condition externe et, par suite, contribuait à assurer, pour sa part, l'équilibre vital et à diminuer les chances de mort. Il est, au contraire, légitime de supposer que certains arrangements anatomiques ou fonctionnels ne servent à rien, mais sont simplement parce qu'ils sont, parce qu'ils ne peuvent pas ne pas être, étant données les conditions générales de la vie. On ne saurait pourtant les taxer de morbides; car la maladie est, avant tout, quelque chose d'évitable qui n'est pas impliqué dans la constitution régulière de l'être vivant. Or, il peut se faire que, au lieu de fortifier l'organisme, ils diminuent sa force de résistance et, par conséquent, accroissent les risques mortels.

D'autre part, il n'est pas sûr que la maladie ait toujours le résultat en fonction duquel on la veut définir. N'y a-t-il pas nombre d'affections trop légères pour que nous puissions leur attribuer une influence sensible sur les bases vitales de l'organisme? Même parmi les plus graves, il en est dont les suites n'ont rien de fâcheux, si nous savons lutter contre elles avec les armes dont nous disposons. Le gastrique qui suit une bonne hygiène peut vivre tout aussi vieux que l'homme sain. Il est, sans doute, obligé à des soins; mais n'y sommes-nous pas tous également obligés et la vie peut-elle s'entretenir autrement? Chacun de nous a son hygiène; celle du malade ne ressemble pas à celle que pratique la moyenne des hommes de son temps et de son milieu; mais c'est la seule différence qu'il y ait entre eux à ce point de vue. La maladie ne nous laisse pas toujours désemparés, dans un état de désadaptation irrémédiable; elle nous contraint seulement à nous adapter autrement que la plupart de nos semblables. Qui nous dit même qu'il n'existe pas de maladies qui, finalement, se trouvent utiles? La variole que nous nous inoculons par le vaccin est une véritable maladie que nous nous donnons volontairement, et pourtant elle accroît nos chances de survie. Il y a peut-être bien d'autres cas où le trouble causé par la maladie est insignifiant à côté des immunités qu'elle confère.

Enfin et surtout, ce critère est le plus souvent inapplicable. On peut bien établir, à la rigueur, que la mortalité la plus basse que l'on connaisse se rencontre dans tel groupe déterminé d'individus; mais on ne peut pas démontrer qu'il ne saurait y en avoir de plus basse. Qui nous dit que d'autres arrangements ne sont pas possibles, qui auraient pour effet de la diminuer encore? Ce *minimum* de fait n'est donc pas la preuve d'une parfaite adaptation, ni, par suite, l'indice sûr de l'état de santé si l'on s'en rapporte à la définition précédente. De plus, un groupe de cette nature est bien difficile à constituer et à isoler de tous les autres, comme il serait nécessaire, pour que l'on pût observer la constitution organique dont il a le privilège et qui est la cause supposée de cette supériorité. Inversement, si, quand une maladie a ou peut avoir par elle-même un dénouement mortel, il est évident qu'elle diminue les probabilités que l'être a de survivre, la preuve est singulièrement malaisée, quand l'affection n'est pas de nature à entraîner directement la mort. Il n'y a, en effet, qu'une manière objective de prouver que des êtres, placés dans des conditions définies, ont moins de chances de survivre, c'est de faire voir que, en fait, la plupart d'entre eux vivent moins longtemps. Or, si, quand il s'agit de maladies purement individuelles, cette démonstration est souvent possible, elle est tout à fait impraticable en socio-

logie. Car nous n'avons pas ici le point de repère dont dispose le biologiste, à savoir le chiffre de la mortalité moyenne. Nous ne savons même pas distinguer avec une exactitude simplement approchée à quel moment naît une société et à quel moment elle meurt. Tous ces problèmes qui, déjà en biologie, sont loin d'être clairement résolus, restent encore, pour le sociologue, enveloppés de mystère. D'ailleurs, les événements qui se produisent au cours de la vie sociale et qui se répètent à peu près identiquement dans toutes les sociétés du même type, sont beaucoup trop variés pour qu'il soit possible de déterminer dans quelle mesure l'un d'eux a contribué à hâter le dénouement final. Quand il s'agit d'individus, comme ils sont très nombreux, on peut choisir ceux que l'on compare de manière à ce qu'ils n'aient en commun qu'une seule et même maladie. Si, par exemple, un millier de rhumatisants, pris au hasard, présente une mortalité sensiblement supérieure à la moyenne, on a de bonnes raisons pour attribuer ce résultat à la diathèse rhumatismale. Mais, en sociologie, comme chaque espèce sociale ne compte qu'un petit nombre d'individus, le champ des comparaisons est trop restreint pour qu'on puisse procéder à des groupements de ce genre.

Or, à défaut de cette preuve de fait, il n'y a plus de possible que des raisonnements déductifs dont les conclusions ne peuvent avoir d'autre valeur que celle de présomptions subjectives. On démontrera non que tel événement affaiblit effectivement l'organisme social, mais qu'il doit avoir cet effet. Pour cela, on fera voir qu'il ne peut manquer d'entraîner à sa suite telle ou telle conséquence que l'on juge fâcheuse pour la société et, à ce titre, on le déclarera morbide. Mais, à supposer même qu'il engendre en effet cette conséquence, il peut se faire que les inconvénients qu'elle présente soient compensés, et au delà, par des avantages que l'on n'aperçoit pas. De plus, il n'y a qu'une raison qui puisse permettre de la traiter de funeste, c'est qu'elle trouble le jeu normal des fonctions. Mais une telle preuve suppose le problème déjà résolu; car elle n'est possible que si l'on a déterminé au préalable en quoi consiste l'état normal et, par conséquent, si l'on sait à quel signe il peut être reconnu. Essaiera-t-on de le construire de toutes pièces et *a priori*? Il n'est pas nécessaire de montrer ce que peut valoir une telle construction. Voilà comment il se fait que, en sociologie comme en histoire, les mêmes événements sont qualifiés, suivant les sentiments personnels du savant, de salutaires ou de désastreux. Ainsi il arrive sans cesse à un théoricien incrédule de signaler, dans les restes de foi qui survivent au milieu de l'ébranlement général des croyances religieuses, un phénomène morbide, tandis que, pour le croyant, c'est l'incré-

dulité même qui est aujourd'hui la grande maladie sociale. De même, pour le socialiste, l'organisation économique actuelle est un fait de tératologie sociale, alors que, pour l'économiste orthodoxe, ce sont les tendances socialistes qui sont, par excellence, pathologiques. Et chacun trouve à l'appui de son opinion des syllogismes qu'il juge bien faits.

Le défaut commun de ces définitions est de vouloir atteindre prématurément l'essence des phénomènes. Aussi supposent-elles acquises des propositions qui, vraies ou non, ne peuvent être prouvées que si la science est déjà suffisamment avancée. C'est pourtant le cas de nous conformer à la règle que nous avons précédemment établie. Au lieu de prétendre déterminer d'emblée les rapports de l'état normal et de son contraire avec les forces vitales, cherchons simplement quelque signe extérieur, immédiatement perceptible, mais objectif, qui nous permette de reconnaître l'un de l'autre ces deux ordres de faits.

Tout phénomène sociologique, comme, du reste, tout phénomène biologique, est susceptible, tout en restant essentiellement lui-même, de revêtir des formes différentes suivant les cas. Or, parmi ces formes, il en est de deux sortes. Les unes sont générales dans toute l'étendue de l'espèce; elles se retrouvent, sinon chez tous les individus, du moins chez la plupart d'entre eux et, si elles ne se répètent pas identiquement dans tous les cas où elles s'observent, mais varient d'un sujet à l'autre, ces variations sont comprises entre des limites très rapprochées. Il en est d'autres, au contraire, qui sont exceptionnelles; non seulement elles ne se rencontrent que chez la minorité, mais, là même où elles se produisent, il arrive le plus souvent qu'elles ne durent pas toute la vie de l'individu. Elles sont une exception dans le temps comme dans l'espace. Nous sommes donc en présence de deux variétés distinctes de phénomènes et qui doivent être désignées par des termes différents. Nous appellerons normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et nous donnerons aux autres le nom de morbides ou de pathologiques. Si l'on convient de nommer type moyen l'être schématique que l'on constituerait en rassemblant en un même tout, en une sorte d'individualité abstraite, les caractères les plus fréquents dans l'espèce avec leurs formes les plus fréquentes, on pourra dire que le type normal se confond avec le type moyen, et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide. Il est vrai que le type moyen ne saurait être déterminé avec la même netteté qu'un type individuel, puisque ses attributs constitutifs ne sont pas absolument fixés, mais sont susceptibles de

varier. Mais qu'il puisse être constitué, c'est ce qu'on ne saurait mettre en doute, puisqu'il est la matière immédiate de la science; car il se confond avec le type générique. Ce que le physiologiste étudie, ce sont les fonctions de l'organisme moyen et il n'en est pas autrement du sociologue. Une fois qu'on sait reconnaître les espèces sociales les unes des autres — nous traitons plus loin la question — il est toujours possible de trouver quelle est la forme la plus générale que présente un phénomène dans une espèce déterminée.

On voit qu'un fait ne peut être qualifié de pathologique que par rapport à une espèce donnée. Les conditions de la santé et de la maladie ne peuvent être définies *in abstracto* et d'une manière absolue. La règle n'est pas contestée en biologie; il n'est jamais venu à l'esprit de personne que ce qui est normal pour un mollusque l'est aussi pour un vertébré. Chaque espèce a sa santé, parce qu'elle a son type moyen qui lui est propre, et la santé des espèces les plus basses n'est pas moindre que celle des plus élevées. Le même principe s'applique à la sociologie quoiqu'il y soit souvent méconnu. Il faut renoncer à cette habitude, encore trop répandue, de juger une institution, une pratique, une maxime morale, comme si elles étaient bonnes ou mauvaises en elles-mêmes et par elles-mêmes, pour tous les types sociaux indistinctement.

Puisque le point de repère par rapport auquel on peut juger de l'état de santé ou de maladie varie avec les espèces, il peut varier aussi pour une seule et même espèce, si celle-ci vient à changer. C'est ainsi que, au point de vue purement biologique, ce qui est normal pour le sauvage ne l'est pas toujours pour le civilisé et réciproquement [1]. Il y a surtout un ordre de variations dont il importe de tenir compte parce qu'elles se produisent régulièrement dans toutes les espèces, ce sont celles qui tiennent à l'âge. La santé du vieillard n'est pas celle de l'adulte, de même que celle-ci n'est pas celle de l'enfant; et il en est de même des sociétés [2]. Un fait social ne peut donc être dit normal pour une espèce sociale déterminée que par rapport à une phase, également déterminée, de son développement; par conséquent, pour savoir s'il a droit à cette dénomination, il ne suffit pas d'observer sous quelle forme il se présente dans la généralité des sociétés qui appartiennent à cette espèce, il faut

1. Par exemple, le sauvage qui aurait le tube digestif réduit et le système nerveux développé du civilisé sain serait un malade par rapport à son milieu.

2. Nous abrégeons cette partie de notre développement; car nous ne pouvons que répéter ici à propos des faits sociaux en général ce que nous avons dit ailleurs à propos de la distinction des faits moraux et normaux anormaux (V. *Division du travail social*, p. 33-39).

encore avoir soin de les considérer à la phase correspondante de leur évolution.

Il semble que nous venions de procéder simplement à une définition de mots; car nous n'avons rien fait que grouper des phénomènes suivant leurs ressemblances et leurs différences et qu'imposer des noms aux groupes ainsi formés. Mais, en réalité, les concepts que nous avons ainsi constitués, tout en ayant le grand avantage d'être reconnaissables à des caractères objectifs et facilement perceptibles, ne s'éloignent pas de la notion qu'on se fait communément de la santé et de la maladie. La maladie, en effet, n'est-elle pas conçue par tout le monde comme un accident, que la nature du vivant comporte sans doute, mais n'engendre pas d'ordinaire. C'est ce que les anciens philosophes exprimaient en disant qu'elle ne dérive pas de la nature des choses, qu'elle est le produit d'une sorte de contingence immanente aux organismes. Une telle conception est, assurément, la négation de toute science; car la maladie n'a rien de plus miraculeux que la santé; elle est également fondée dans la nature des êtres. Seulement elle n'est pas fondée dans leur nature normale; elle n'est pas impliquée dans leur tempérament ordinaire ni liée aux conditions d'existence dont ils dépendent généralement. Inversement, pour le monde, le type de la santé se confond avec celui de l'espèce. On ne peut même pas, sans contradiction, concevoir une espèce qui, par elle-même et en vertu de sa constitution fondamentale, serait irrémédiablement malade. Elle est la norme par excellence et, par suite, ne saurait rien contenir d'anormal.

Il est vrai que, couramment, on entend aussi par santé un état généralement préférable à la maladie. Mais cette définition est contenue dans la précédente. Si, en effet, les caractères dont la réunion forme le type normal ont pu se généraliser dans une espèce, ce n'est pas sans raison. Cette généralité est elle-même un fait qui a besoin d'être expliqué et, pour cela, réclame une cause. Or elle serait inexplicable si les formes d'organisation les plus répandues n'étaient aussi, *du moins dans leur ensemble*, les plus avantageuses. Comment auraient-elles pu se maintenir dans une aussi grande variété de circonstances si elles ne mettaient les individus en état de mieux résister aux causes de destruction? Au contraire, si les autres sont plus rares, c'est évidemment que, *dans la moyenne des cas*, les sujets qui les présentent ont plus de difficultés à survivre. La plus grande fréquence des premières est donc la preuve de leur supériorité.

II

Cette dernière remarque fournit même un moyen de contrôler les résultats de la précédente méthode.

Puisque la généralité, qui caractérise extérieurement les phénomènes normaux, est elle-même un phénomène explicable, il y a lieu, après qu'elle a été directement établie pas l'observation, de chercher à l'expliquer. Sans doute, on peut être assuré par avance qu'elle n'est pas sans cause, mais il est mieux de savoir au juste quelle est cette cause. Le caractère normal du phénomène sera, en effet, plus incontestable, si l'on démontre que le signe extérieur qui l'avait d'abord révélé n'est pas purement apparent, mais est fondé dans la nature des choses; si, en un mot, on peut ériger cette normalité de fait en une normalité de droit. Cette démonstration, du reste, ne consistera pas toujours à faire voir que le phénomène est utile à l'organisme, quoique ce soit le cas le plus fréquent pour les raisons que nous venons de dire; mais il peut se faire aussi, comme nous l'avons remarqué plus haut, qu'un arrangement soit normal sans servir à rien, simplement parce qu'il est nécessairement impliqué dans la nature de l'être. Ainsi, il serait peut-être utile que l'accouchement ne déterminât pas des troubles aussi violents dans l'organisme féminin; mais c'est impossible Par conséquent, la normalité du phénomène sera expliquée par cela seul qu'il sera rattaché aux conditions d'existence de l'espèce considérée, soit comme un effet mécaniquement nécessaire de ces conditions, soit comme un moyen qui permet aux organismes de s'y adapter [1].

Cette preuve n'est pas simplement utile à titre de contrôle. Il ne faut pas oublier, en effet, que, s'il y a intérêt à distinguer le normal de l'anormal, c'est surtout en vue d'éclairer la pratique. Or, pour agir en connaissance de cause, il ne suffit pas de savoir ce que nous devons vouloir, mais pourquoi nous le devons. Les propositions scientifiques, relatives à l'état normal, seront plus immédiatement applicables aux cas particuliers quand elles seront accompagnées de leurs raisons; car, alors, on saura mieux reconnaître dans quels cas il convient de les modifier en les appliquant, et dans quel sens.

Il y a même des circonstances où cette vérification est rigoureu-

1. On peut se demander, il est vrai, si, quand un phénomène dérive nécessairement des conditions générales de la vie, il n'est pas utile par cela même. Nous ne pouvons traiter cette question de philosophie. Nous y touchons pourtant un peu plus loin.

sement nécessaire, parce que la première méthode, si elle était employée seule, pourrait induire en erreur. C'est ce qui arrive aux périodes de transition où l'espèce tout entière est en train d'évoluer, sans s'être encore définitivement fixée sous une forme nouvelle. Dans ce cas, le seul type normal qui soit dès à présent réalisé et donné dans les faits est celui du passé, et pourtant il n'est plus en rapport avec les nouvelles conditions d'existence. Un fait peut ainsi persister dans toute l'étendue d'une espèce, tout en ne répondant plus aux exigences de la situation. Il n'a donc plus que les apparences de la normalité; car, si grande que soit la généralité qu'il présente, elle n'est plus qu'une étiquette menteuse, quand, ne se maintenant que par la force aveugle de l'habitude, elle n'est plus l'indice que le phénomène observé est étroitement lié aux conditions générales de l'existence collective. Cette difficulté est, d'ailleurs, spéciale à la sociologie. Elle n'existe, pour ainsi dire, pas pour le biologiste. Il est, en effet, bien rare que les espèces animales soient nécessitées à prendre des formes imprévues. Les seules modifications normales par lesquelles elles passent sont celles qui se reproduisent régulièrement chez chaque individu, principalement sous l'influence de l'âge. Elles sont donc connues ou peuvent l'être, puisqu'elles se sont déjà réalisées dans une multitude de cas; par suite, on peut savoir à chaque moment du développement de l'animal, et même aux périodes de crise, en quoi consiste l'état normal. Il en est encore ainsi en sociologie pour les sociétés qui appartiennent aux espèces inférieures. Car, comme nombre d'entre elles ont déjà accompli toute leur carrière, la loi de leur évolution normale est ou, du moins, peut être établie. Mais quand il s'agit des sociétés les plus élevées et les plus récentes, cette loi est inconnue par définition, puisqu'elles n'ont pas encore parcouru toute leur histoire. Le sociologue peut ainsi se trouver embarrassé de savoir si un phénomène est normal ou non, tout point de repère lui faisant défaut.

Il sortira d'embarras en procédant comme nous venons de dire. Après avoir établi par l'observation que le fait est général, il remontera aux conditions qui ont déterminé cette généralité dans le passé et cherchera ensuite si ces conditions sont encore données dans le présent ou si, au contraire, elles ont changé. Dans le premier cas, il aura le droit de traiter le phénomène de normal et, dans le second, de lui refuser ce caractère. Par exemple, pour savoir si l'état économique actuel des peuples européens, avec l'extrême diffusion [1] qui en est la caractéristique, est normal ou non, on cher-

1. V. sur ce point une note que nous avons publiée dans la *Revue philosophique* (n° de novembre 1893) sur *La Définition du socialisme*.

chera ce qui, dans le passé, a donné naissance à cette diffusion et on verra ensuite, si ces conditions sont encore celles où sont actuellement placées nos sociétés. Mais s'il se trouve, au contraire, qu'elle est liée à cette vieille organisation sociale que nous avons qualifiée ailleurs de segmentaire [1] et qui, après avoir été l'ossature essentielle des sociétés, va de plus en plus en s'effaçant, on devra conclure qu'elle constitue présentement un phénomène morbide, quelque universelle qu'elle soit. C'est d'après la même méthode que devront être résolues toutes les questions controversées de ce genre, comme celle de savoir si l'affaiblissement des croyances religieuses, si le développement des pouvoirs de l'État sont des phénomènes normaux ou non [2].

Toutefois, cette méthode ne saurait, en aucun cas, être substituée à la précédente, ni même être employée la première. D'abord, elle soulève des questions dont nous aurons à parler plus loin et qui ne peuvent être abordées que quand on est déjà assez avancé dans la science; car elle implique, en somme, une explication presque complète des phénomènes, puisqu'elle suppose déterminées ou leurs causes ou leurs fonctions. Or, il importe que, dès le début de la recherche, on puisse classer les faits en normaux et anormaux, sous la réserve de quelques cas exceptionnels, afin de pouvoir assigner à la physiologie son domaine et à la pathologie le sien.

1. Les sociétés segmentaires, et notamment les sociétés segmentaires à base territoriale, sont celles dont les articulations essentielles correspondent aux divisions territoriales. (V. *Division du travail social*, p. 189-210.)

2. Dans certains cas, on peut procéder un peu différemment et démontrer qu'un fait dont le caractère normal est suspecté, mérite ou non cette suspicion, en faisant voir qu'il se rattache étroitement au développement antérieur du type social considéré, et même à l'ensemble de l'évolution sociale en général, ou bien, au contraire, qu'il contredit l'un et l'autre. C'est de cette manière que nous avons pu démontrer que l'affaiblissement actuel des croyances religieuses, plus généralement, des sentiments collectifs à objets collectifs n'a rien que de normal; nous avons prouvé que cet affaiblissement devient de plus en plus accusé à mesure que les sociétés se rapprochent de notre type actuel et que celui-ci, à son tour, est plus développé (*Division du travail social*, p. 73-182). Mais, au fond, cette méthode n'est qu'un cas particulier de la précédente. Car si la normalité de ce phénomène a pu être établie de cette façon, c'est que, du même coup, il a été rattaché aux conditions les plus générales de notre existence collective. En effet, d'une part, si cette régression de la conscience religieuse est d'autant plus marquée que la structure de nos sociétés est plus déterminée, c'est qu'elle tient, non à quelque cause accidentelle, mais à la constitution même de notre milieu social, et comme d'un autre côté, les particularités caractéristiques de cette dernière sont certainement plus développées aujourd'hui que naguère, il n'y a rien que de normal à ce que les phénomènes qui en dépendent soient eux-mêmes amplifiés. Cette méthode diffère seulement de la précédente en ce que les conditions qui expliquent et justifient la généralité du phénomène sont induites et non directement observées. On sait qu'il tient à la nature du milieu social sans savoir en quoi ni comment.

Ensuite, c'est par rapport au type normal qu'un fait doit être trouvé utile ou nécessaire pour pouvoir être lui-même qualifié de normal. Autrement, on pourrait démontrer que la maladie se confond avec la santé, puisqu'elle dérive nécessairement de l'organisme qui en est atteint; ce n'est qu'avec l'organisme moyen qu'elle ne soutient pas la même relation. De même, l'application d'un remède, étant utile au malade, pourrait passer pour un phénomène normal, alors qu'elle est évidemment anormale, comme le mal même qui l'a rendue nécessaire. On ne peut donc se servir de cette méthode que si le type normal a été antérieurement constitué et il ne peut l'avoir été que par un autre procédé. Enfin et surtout, s'il est vrai que tout ce qui est normal est utile, à moins d'être nécessaire, il est faux que tout ce qui est utile soit normal. Nous pouvons bien être certains que les états qui se sont généralisés dans l'espèce sont plus utiles que ceux qui sont restés à l'état d'exception; non qu'ils sont les plus utiles qui existent ou qui peuvent exister. Nous n'avons aucune raison de croire que toutes les combinaisons possibles ont été essayées au cours de l'expérience et, parmi celles qui n'ont jamais été réalisées mais sont concevables, il en est peut-être de beaucoup plus avantageuses que celles que nous connaissons. La notion de l'utile déborde celle du normal; elle est à celle-ci ce que le genre est à l'espèce. Or, il est impossible de déduire le plus du moins, l'espèce du genre. Mais on peut retrouver le genre dans l'espèce puisqu'elle le contient. C'est pourquoi une fois que la généralité du phénomène a été constatée, on peut, en faisant voir comment il sert, confirmer les résultats de la première méthode [1]. Nous pouvons donc formuler les trois règles suivantes :

1° *Un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution.*

2° *On peut vérifier les résultats de la méthode précédente en fai-*

1. Mais alors, dira-t-on, la réalisation du type normal n'est pas l'objectif le plus élevé qu'on puisse se proposer et, pour le dépasser, il faut aussi dépasser la science. Nous n'avons pas à traiter ici cette question *ex professo*; répondons seulement : 1° qu'elle est toute théorique, car, en fait, le type normal, l'état de santé est déjà assez difficile à réaliser et assez rarement atteint pour que nous ne nous travaillions pas l'imagination à chercher quelque chose de mieux; 2° que ces améliorations, objectivement plus avantageuses, ne sont pas objectivement désirables pour cela; car si elles ne répondent à aucune tendance latente ou en acte, elles n'ajouteraient rien au bonheur, et si elles répondent à quelque tendance, c'est que le type normal n'est pas réalisé; 3° enfin que, pour améliorer le type normal, il faut le connaître. On ne peut donc, en tout cas, dépasser la science qu'en s'appuyant sur elle.

sant voir que la généralité du phénomène tient aux conditions générales de la vie collective dans le type social considéré.

3° *Cette vérification est nécessaire, quand ce fait se rapporte à une espèce sociale qui n'a pas encore accompli son évolution intégrale.*

III

On est tellement habitué à trancher d'un mot ces questions difficiles et à décider rapidement, d'après des observations sommaires et à coup de syllogismes, si un fait social est normal ou non, qu'on jugera peut-être cette procédure inutilement compliquée. Il ne semble pas qu'il faille faire tant d'affaires pour distinguer la maladie de la santé. Ne faisons-nous pas tous les jours de ces distinctions? — Il est vrai; mais il reste à savoir si nous les faisons à propos. Ce qui nous masque les difficultés de ces problèmes, c'est que nous voyons le biologiste les résoudre avec une aisance relative. Mais nous oublions qu'il lui est beaucoup plus facile qu'au sociologue d'apercevoir la manière dont chaque phénomène retentit sur la force de résistance de l'organisme et d'en déterminer par là le caractère normal ou anormal avec une exactitude pratiquement suffisante. En sociologie, la complexité et la mobilité plus grandes des faits obligent à bien plus de précautions, comme le prouvent les jugements contradictoires dont le même phénomène est l'objet de la part des partis. Pour bien montrer combien cette circonspection est nécessaire, faisons voir par quelques exemples à quelles erreurs on s'expose quand on ne s'y astreint pas et sous quel jour nouveau les phénomènes les plus essentiels apparaissent, quand on les traite méthodiquement.

S'il est un fait dont le caractère pathologique paraît incontestable, c'est le crime. Tous les criminologistes s'entendent sur ce point. S'ils expliquent cette morbidité de manières différentes, ils sont unanimes à la reconnaître. Le problème, cependant, demandait à être traité avec moins de promptitude.

Appliquons, en effet, les règles précédentes. Le crime ne s'observe pas seulement dans la plupart des sociétés de telle ou telle espèce, mais dans toutes les sociétés de tous les types. Il n'en est pas où il n'existe une criminalité. Elle change de forme, les actes qui sont ainsi qualifiés ne sont pas partout les mêmes. Mais, partout et toujours il y a eu des hommes qui se conduisaient de manière à attirer sur eux la répression pénale. Si, du moins, à mesure que les sociétés passent des types inférieurs aux plus élevés, le taux de la crimina-

lité, c'est-à-dire le rapport entre le chiffre annuel des crimes et celui de la population, tendait à baisser, on pourrait croire que, tout en restant un phénomène normal, le crime, cependant, tend à perdre ce caractère. Mais nous n'avons aucune raison qui nous permette de croire à la réalité de cette régression. Bien des faits sembleraient plutôt démontrer l'existence d'un mouvement en sens inverse. Depuis le commencement du siècle, la statistique nous fournit le moyen de suivre la marche de la criminalité; or, elle a partout augmenté. En France, l'augmentation est de près de 300 0/0. Il n'est donc pas de phénomène qui présente de la manière la plus irrécusée tous les symptômes de la normalité, puisqu'il apparaît comme étroitement lié aux conditions de toute vie collective. Faire du crime une maladie sociale, ce serait admettre que la maladie n'est pas quelque chose d'accidentel, mais, au contraire, dérive, dans certains cas, de la constitution fondamentale de l'être vivant; ce serait effacer toute distinction entre le physiologique et le pathologique. Sans doute, il peut se faire que le crime lui-même ait des formes anormales; c'est ce qui arrive quand, par exemple, il atteint un taux exagéré. Il n'est pas douteux, en effet, que cet excès ne soit de nature morbide. Ce qui est normal, c'est simplement qu'il y ait une criminalité, pourvu que celle-ci atteigne et ne dépasse pas, pour chaque type social, un certain niveau qu'il n'est peut-être pas impossible de fixer conformément aux règles précédentes [1].

Nous voilà en présence d'une conclusion, en apparence, assez paradoxale. Car il ne faut pas s'y méprendre. Classer le crime parmi les phénomènes de sociologie normale, ce n'est pas seulement dire qu'il est un phénomène inévitable quoique regrettable, dû à l'incorrigible méchanceté des hommes; c'est affirmer qu'il est un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine. Ce résultat est, au premier abord, assez surprenant pour qu'il nous ait nous-même déconcerté et pendant longtemps. Cependant, une fois que l'on a dominé cette première impression de surprise, il n'est pas difficile de trouver les raisons qui expliquent cette normalité et, du même coup, la confirment.

En premier lieu, le crime est normal parce qu'une société qui en serait exempte est tout à fait impossible.

Le crime, nous l'avons montré ailleurs, consiste dans un acte qui

1. De ce que le crime est un phénomène de sociologie normale, il ne suit pas que le criminel soit un individu normalement constitué au point de vue biologique et psychologique. Les deux questions sont indépendantes l'une de l'autre. On comprendra mieux cette indépendance, quand nous aurons montré plus loin différence qu'il y a entre les faits psychiques et les faits sociologiques.

offense certains sentiments collectifs, doués d'une énergie et d'une netteté particulières. Pour que, dans une société donnée, les actes réputés criminels pussent cesser d'être commis, il faudrait donc que les sentiments qu'ils blessent se retrouvassent dans toutes les consciences individuelles sans exception et avec le degré de force nécessaire pour contenir les sentiments contraires. Or, à supposer que cette réalité pût être effectivement réalisée, le crime ne disparaîtrait pas pour cela, il changerait seulement de forme ; car la cause même qui tarirait ainsi les sources de la criminalité en ouvrirait immédiatement de nouvelles.

En effet, pour que les sentiments collectifs que protège le droit pénal d'un peuple, à un moment déterminé de son histoire, parviennent ainsi à pénétrer dans les consciences qui leur étaient jusqu'alors fermées ou à prendre plus d'empire là où ils n'en avaient pas assez, il faut qu'ils acquièrent une intensité supérieure à celle qu'ils avaient jusqu'alors. Il faut que la communauté dans son ensemble les ressente avec plus de vivacité; car ils ne peuvent pas puiser à une autre source la force plus grande qui leur permet de s'imposer aux individus qui, naguère, leur étaient le plus réfractaires. Pour que les meurtriers disparaissent, il faut que l'horreur du sang versé devienne plus grande dans ces couches sociales où se recrutent les meurtriers, mais, pour cela, il faut qu'elle devienne plus grande dans toute l'étendue de la société. D'ailleurs, l'absence même du crime contribuerait directement à produire ce résultat; car un sentiment apparaît comme beaucoup plus respectable quand il est toujours et uniformément respecté. Mais on ne fait pas attention que ces états forts de la conscience commune ne peuvent être ainsi renforcés sans que les états plus faibles, dont la violation ne donnait précédemment naissance qu'à des fautes purement morales, ne soient renforcés du même coup; car les seconds ne sont que le prolongement, la forme atténuée des premiers. Ainsi le vol et la simple indélicatesse ne froissent qu'un seul et même sentiment altruiste, le respect de la propriété d'autrui. Seulement, ce même sentiment est offensé plus faiblement par l'un de ces actes que par l'autre; et comme, d'autre part, il n'a pas dans la moyenne des consciences une intensité suffisante pour ressentir vivement la plus légère de ces deux offenses, celle-ci est l'objet d'une plus grande tolérance. Voilà pourquoi on blâme simplement l'indélicat tandis que le voleur est puni. Mais si ce même sentiment devient plus fort, au point de faire taire dans toutes les consciences le penchant qui incline l'homme au vol, il deviendra plus sensible aux lésions qui, jusqu'alors, ne le touchaient que légèrement; il réagira donc contre elles avec plus

de vivacité; elles seront l'objet d'une réprobation plus énergique qui fera passer certaines d'entre elles, de simples fautes morales qu'elles étaient, à l'état de crimes. Par exemple, les contrats indélicats ou indélicatement exécutés, qui n'entraînent qu'un blâme public ou des réparations civiles, deviendront des délits. Imaginez une société de saints, un cloître exemplaire et parfait. Les crimes proprement dits y seront inconnus; mais les fautes qui paraissent vénielles au vulgaire y soulèveront le même scandale que fait le délit ordinaire auprès des consciences ordinaires. Si donc cette société se trouve armée du pouvoir de juger et de punir, elle qualifiera ces actes de criminels et les traitera comme tels. C'est pour la même raison que le parfait honnête homme juge ses moindres défaillances morales avec une sévérité que la foule réserve aux actes vraiment délictueux. Autrefois, les violences contre les personnes étaient plus fréquentes qu'aujourd'hui parce que le respect pour la dignité individuelle était plus faible. Comme il s'est accru, ces crimes sont devenus plus rares; mais aussi, bien des actes qui lésaient ce sentiment sont entrés dans le droit pénal dont ils ne relevaient primitivement pas [1].

On se demandera peut-être, pour épuiser toutes les hypothèses logiquement possibles, pourquoi cette unanimité ne s'étendrait pas à tous les sentiments collectifs sans exception; pourquoi même les plus faibles ne prendraient pas assez d'énergie pour prévenir toute dissidence. La conscience morale de la société se retrouverait tout entière chez tous les individus et avec une vitalité suffisante pour empêcher tout acte qui l'offense, les fautes purement morales aussi bien que les crimes. Mais une uniformité aussi universelle et aussi absolue est radicalement impossible; car le milieu physique immédiat dans lequel chacun de nous est placé, les antécédents héréditaires, les influences sociales dont nous dépendons varient d'un individu à l'autre et, par suite, diversifient les consciences. Il n'est pas possible que tout le monde se ressemble à ce point, par cela seul que chacun a son organisme propre et que ces organismes occupent des portions différentes de l'espace. C'est pourquoi, même chez les peuples inférieurs, où l'originalité individuelle est très peu développée, elle n'est cependant pas nulle. Ainsi donc, puisqu'il ne peut pas y avoir de société où les individus ne divergent plus ou moins du type collectif, il est inévitable aussi que, parmi ces divergences, il y en ait qui présentent un caractère criminel. Car ce qui leur confère ce caractère, ce n'est pas leur importance intrinsèque, mais celle que

1. Calomnies, injures, diffamation, dol, etc.

leur prête la conscience commune. Si donc celle-ci est plus forte, si elle a assez d'autorité pour rendre ces divergences très faibles en valeur absolue, elle sera aussi plus sensible, plus exigeante, et, réagissant contre de moindres écarts avec l'énergie qu'elle ne déploie ailleurs que contre des dissidences plus considérables, elle leur attribuera la même gravité, c'est-à-dire qu'elle les marquera comme criminels.

Le crime est donc nécessaire; il est lié aux conditions fondamentales de toute vie sociale, mais, par cela même, il est utile; car ces conditions dont il est solidaire sont elles-mêmes indispensables à l'évolution normale de la morale et du droit.

En effet, il n'est plus possible aujourd'hui de contester que non seulement le droit et la morale varient d'un type social à l'autre, mais encore qu'ils changent pour un même type si les conditions de l'existence collective se modifient. Mais, pour que ces transformations soient possibles, il faut que les sentiments collectifs qui sont à la base de la morale ne soient pas réfractaires au changement, par conséquent, n'aient qu'une énergie modérée. S'ils étaient trop forts, ils ne seraient plus plastiques. Tout arrangement, en effet, est un obstacle au réarrangement, et cela d'autant plus que l'arrangement primitif est plus solide. Plus une structure est fortement accusée, plus elle oppose de résistance à toute modification et il en est des arrangements fonctionnels comme des arrangements anatomiques. Or, s'il n'y avait pas de crimes, cette condition ne serait pas remplie; car une telle hypothèse suppose que les sentiments collectifs seraient parvenus à un degré d'intensité sans exemple dans l'histoire. Rien n'est bon indéfiniment et sans mesure. Il faut que l'autorité dont jouit la conscience morale ne soit pas excessive; autrement, nul n'oserait y porter la main et elle se figerait trop facilement sous une forme immuable. Pour qu'elle puisse évoluer, il faut que l'originalité individuelle puisse se faire jour; or, pour que celle de l'idéaliste qui rêve de dépasser son siècle puisse se manifester, il faut que celle du criminel, qui est au-dessous de son temps, soit possible. L'une ne va pas sans l'autre.

Ce n'est pas tout. Outre cette utilité indirecte, il arrive que le crime joue lui-même un rôle utile dans cette évolution. Non seulement il implique que la voie reste ouverte aux changements nécessaires, mais encore, dans certains cas, il prédétermine nécessairement ces changements. Non seulement, là où il existe, les sentiments collectifs sont dans l'état de malléabilité nécessaire pour prendre une forme nouvelle, mais encore il contribue parfois à prédéterminer la forme qu'ils prendront. Que de fois, en effet, il n'est qu'une anticipation de

la morale à venir, un acheminement vers ce qui sera. D'après le droit athénien, Socrate était un criminel et sa condamnation n'avait rien que de juste. Cependant son crime, à savoir l'indépendance de sa pensée, était utile, non seulement à l'humanité, mais à sa patrie. Car il servait à préparer une morale et une foi nouvelles dont les Athéniens avaient alors besoin parce que les traditions dont ils avaient vécu jusqu'alors n'étaient plus en harmonie avec leurs conditions d'existence. Or le cas de Socrate n'est pas isolé; il se reproduit périodiquement dans l'histoire. La liberté de penser dont nous jouissons actuellement n'aurait jamais pu être proclamée, si les règles qui la prohibaient n'avaient été violées avant d'être solennellement abrogées. Cependant, à ce moment, cette violation était un crime, puisque c'était une offense contre des sentiments encore très vifs dans la généralité des consciences. Et néanmoins ce crime était utile puisqu'il préludait à des transformations qui, de jour en jour, devenaient plus nécessaires. La libre philosophie a eu pour précurseurs les hérétiques de toute sorte que le bras séculier a justement frappés pendant tout le cours du moyen âge et jusqu'à la veille des temps contemporains.

De ce point de vue, les faits fondamentaux de la criminologie se présentent à nous sous un aspect entièrement nouveau. Contrairement aux idées courantes, le criminel n'apparaît plus comme un être radicalement insociable, comme une sorte d'élément parasitaire, de corps étranger et inassimilable, introduit au sein de la société [1]; c'est un agent régulier de la vie sociale. Le crime, de son côté, ne doit plus être conçu comme un mal qui ne saurait être contenu dans de trop étroites limites; mais, bien loin qu'il y ait lieu de se féliciter quand il lui arrive de descendre trop sensiblement au-dessous du niveau ordinaire, on peut être certain que ce progrès apparent est à la fois contemporain et solidaire de quelque perturbation sociale. C'est ainsi que jamais le chiffre des coups et blessures ne tombe aussi bas qu'en temps de disette [2]. En même temps et par contre-coup, la théorie de la peine se trouve renouvelée ou, plutôt, à renouveler. Si, en effet, le crime est une maladie, la peine en est le remède et ne peut être conçue autrement; aussi toutes les discussions qu'elle

1. Nous avons nous-même commis l'erreur de parler ainsi du criminel, faute d'avoir appliqué notre règle (*Division du travail social*, p. 395-396).

2. D'ailleurs, de ce que le crime est un fait de sociologie normale, il ne suit pas qu'il ne faille pas le haïr. La douleur, elle non plus, n'a rien de désirable; l'individu la hait comme la société hait le crime, et pourtant elle relève de la physiologie normale. Non seulement elle dérive nécessairement de la constitution même de tout être vivant; mais elle joue un rôle utile dans la vie et pour lequel elle ne peut être remplacée.

soulève portent-elles sur le point de savoir ce qu'elle doit être pour remplir son rôle de remède. Mais si le crime n'a rien de morbide, la peine ne saurait avoir pour objet de le guérir et sa vraie fonction doit être cherchée ailleurs.

Il s'en faut donc que les règles précédemment énoncées n'aient d'autre raison d'être que de satisfaire à un formalisme logique sans grande utilité, puisque, au contraire, selon qu'on les applique ou non, les faits sociaux les plus essentiels changent totalement de caractère. Si, d'ailleurs, cet exemple est particulièrement démonstratif — et c'est pourquoi nous avons cru devoir nous y arrêter — il en est bien d'autres qui pourraient être utilement cités. Il n'existe pas de société où il ne soit de règle que la peine doit être proportionnelle au délit; cependant, pour l'école italienne, ce principe n'est qu'une invention de juristes, dénuée de toute solidité [1]. Même, pour ces criminologistes, c'est l'institution pénale tout entière, telle qu'elle a fonctionné jusqu'à présent chez tous les peuples connus, qui est un phénomène contre nature. Nous avons déjà vu que, pour M. Garofalo, la criminalité spéciale aux sociétés inférieures n'a rien de naturel. Pour les socialistes, c'est l'organisation capitaliste, malgré sa généralité, qui constitue une déviation de l'état normal, produite par la violence et l'artifice. Au contraire, pour M. Spencer, c'est notre centralisation administrative, c'est l'extension des pouvoirs gouvernementaux qui est le vice radical de nos sociétés, et cela quoique l'une et l'autre progressent de la manière la plus régulière et la plus universelle à mesure qu'on avance dans l'histoire. Nous ne croyons pas que jamais on se soit systématiquement astreint à décider du caractère normal ou anormal des faits sociaux d'après leur caractère de généralité. C'est toujours à grand renfort de dialectique que ces questions sont tranchées.

Or, ce critère écarté, non seulement on s'expose à des confusions et à des erreurs partielles, comme celles que nous venons de rappeler, mais on rend la science même impossible. En effet, elle a pour objet immédiat l'étude du type normal; or, si les faits les plus généraux peuvent être morbides, il peut se faire que le type normal n'ait jamais existé dans les faits. Dès lors, que sert de les étudier? Ils ne peuvent que confirmer nos préjugés et enraciner nos erreurs puisqu'ils en résultent. Si la peine, si la responsabilité, telles qu'elles existent dans l'histoire, ne sont qu'un produit de l'ignorance et de la barbarie, à quoi bon s'attacher à les connaître pour en déterminer les formes normales? C'est ainsi que l'esprit est amené à se

1. V. Garofalo, *Criminologie*, p. 299.

détourner d'une réalité, désormais sans intérêt, pour se replier sur soi-même et chercher au dedans de soi les matériaux nécessaires pour la reconstruire. Pour que la sociologie traite les faits comme des choses, il faut que le sociologue sente la nécessité de se mettre à leur école. Or, comme l'objet principal de toute science de la vie, soit individuelle soit sociale, est, en somme, de définir l'état normal, de l'expliquer et de le distinguer de son contraire, si la normalité n'est pas donnée dans les choses mêmes, si elle est, au contraire, un caractère que nous leur imprimons du dehors ou que nous leur refusons pour des raisons quelconques, c'en est fait de cette salutaire dépendance. L'esprit se trouve à l'aise en face du réel qui n'a pas grand'chose à lui apprendre; il n'est plus contenu par la matière à laquelle il s'applique, puisque c'est lui, en quelque sorte, qui la détermine. Les différentes règles que nous avons établies jusqu'à présent sont donc étroitement solidaires. Pour que la sociologie soit vraiment une science de choses, il faut que la généralité des phénomènes soit prise comme critère de leur normalité.

Notre méthode a, d'ailleurs, l'avantage de régler l'action en même temps que la pensée. Si le désirable n'est pas objet d'observation, mais peut et doit être déterminé par une sorte de calcul mental, aucune borne, pour ainsi dire, ne peut être assignée aux libres inventions de l'imagination à la recherche du mieux. Car comment assigner à la perfection un terme qu'elle ne puisse dépasser? Elle échappe, par définition, à toute limitation. Le but de l'humanité recule donc à l'infini, décourageant les uns par son éloignement même, excitant, au contraire, et enfiévrant les autres, qui, pour s'en rapprocher un peu, pressent le pas et se précipitent dans les révolutions. On échappe à ce dilemme pratique si le désirable, c'est la santé, et si la santé est quelque chose de défini et de donné dans les choses, car le terme de l'effort est donné et défini du même coup. Il ne s'agit plus de poursuivre désespérément une fin qui fuit à mesure qu'on avance, mais de travailler avec une régulière persévérance à maintenir l'état normal, à le rétablir s'il est troublé, à en retrouver les conditions si elles viennent à changer. Le devoir de l'homme d'Etat n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui du médecin : il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles sont déclarées, il cherche à les guérir.

RÈGLES RELATIVES A LA CONSTITUTION DES TYPES SOCIAUX

Puisqu'un fait social ne peut être qualifié de normal ou d'anormal que par rapport à une espèce sociale déterminée, ce qui précède implique qu'une branche de la sociologie est consacrée à la constitution de ces espèces et à leur classification.

Cette notion de l'espèce sociale a, d'ailleurs, le très grand avantage de nous fournir un moyen terme entre les deux conceptions contraires de la vie collective qui se sont, pendant longtemps, partagé les esprits; je veux dire le nominalisme des historiens[1] et le réalisme extrême des philosophes. Pour l'historien, les sociétés constituent autant d'individualités hétérogènes, incomparables entre elles. Chaque peuple a sa physionomie, sa constitution spéciale, son droit, sa morale, son organisation économique qui ne conviennent qu'à lui, et toute généralisation est à peu près impossible. Pour le philosophe, au contraire, tous ces groupements particuliers, que l'on appelle les tribus, les cités, les nations, ne sont que des combinaisons contingentes et provisoires sans réalité propre. Il n'y a de réel que l'humanité et c'est des attributs généraux de la nature humaine que découle toute l'évolution sociale. Pour les premiers, par conséquent, l'histoire n'est qu'une suite d'événements qui s'enchaînent sans se reproduire; pour les seconds, ces mêmes événements n'ont de valeur et d'intérêt que comme illustration des lois générales qui sont inscrites dans la constitution de l'homme et qui dominent tout le développement historique. Pour ceux-là, ce qui est bon pour une société ne saurait s'appliquer aux autres. Les conditions de l'état de santé varient d'un peuple à l'autre et ne peuvent être déterminées théoriquement; c'est affaire de pratique, d'expérience, de tâtonnements. Pour les autres, elles peuvent être calculées une fois pour toutes et pour le genre humain tout entier. Il semblait donc que la réalité sociale ne pouvait être l'objet que d'une philosophie abstraite et vague ou de monographies purement descriptives. Mais on échappe à cette alternative, une fois qu'on a reconnu qu'entre la multitude confuse des sociétés historiques et le concept unique, mais idéal, de l'humanité, il y a des intermédiaires; ce sont les espèces sociales. Dans l'idée d'espèce, en effet, se trouvent réunies et l'unité qu'exige toute recherche vraiment scientifique et la

1. Je l'appelle ainsi, parce qu'il a été fréquent chez les historiens, mais je ne veux pas dire qu'il se retrouve chez tous.

diversité qui est donnée dans les faits, puisque l'espèce se retrouve la même chez tous les individus qui l'incarnent et que, d'autre part, les espèces diffèrent entre elles. Il reste vrai que les institutions morales, juridiques, économiques, etc., sont infiniment variables, mais ces variations ne sont pas de telle nature qu'elles n'offrent aucune prise à la pensée scientifique.

C'est pour avoir méconnu l'existence d'espèces sociales que Comte a cru pouvoir représenter le progrès des sociétés humaines comme identique à celui d'un peuple unique « auquel seraient idéalement rapportées toutes les modifications consécutives observées chez les populations distinctes [1] ». C'est qu'en effet, s'il n'existe qu'une seule espèce sociale, les sociétés particulières ne peuvent différer entre elles qu'en degrés, suivant qu'elles présentent plus ou moins complètement les traits constitutifs de cette espèce unique, suivant qu'elles incarnent plus ou moins parfaitement l'humanité. Si, au contraire, il existe des types sociaux qualitativement distincts les uns des autres, on aura beau les rapprocher, on ne peut pas faire qu'ils se rejoignent exactement comme les sections homogènes d'une droite géométrique. Le développement historique perd ainsi l'unité idéale et simpliste qu'on lui attribuait; il se fragmente, pour ainsi dire, en une multitude de tronçons qui, parce qu'ils diffèrent spécifiquement les uns des autres, ne sauraient se relier d'une manière continue. La fameuse métaphore de Pascal, reprise depuis par Comte, se trouve désormais sans vérité!

Mais comment faut-il s'y prendre pour constituer ces espèces?

I

Il peut sembler, au premier abord, qu'il n'y ait pas d'autre manière de procéder que d'étudier chaque société en particulier, d'en faire une monographie aussi exacte et aussi complète que possible, puis de comparer toutes ces monographies entre elles, de voir par où elles concordent et par où elles divergent, et alors, suivant l'importance relative de ces similitudes et de ces divergences, de classer les peuples dans des groupes semblables ou différents. A l'appui de cette méthode, on fait remarquer qu'elle seule est recevable dans une science d'observation. L'espèce, en effet, n'est que le résumé des individus; comment donc la constituer, si l'on ne commence pas par décrire chacun d'eux et par le décrire tout entier? N'est-ce pas une

1. *Cours de philos. pos.*, IV, 263.

règle de ne s'élever au général qu'après avoir observé le particulier et tout le particulier? C'est pour cette raison que l'on a voulu parfois ajourner la sociologie jusqu'à l'époque indéfiniment éloignée où l'histoire, dans l'étude qu'elle fait des sociétés particulières, sera parvenue à des résultats assez objectifs et définis pour pouvoir être utilement comparés.

Mais, en réalité, cette circonspection n'a de scientifique que l'apparence. Il est inexact, en effet, que la science ne puisse instituer de lois qu'après avoir passé en revue tous les faits qu'elles expriment, ni former de genres qu'après avoir décrit, dans leur intégralité, les individus qu'ils comprennent. La vraie méthode expérimentale tend plutôt à substituer aux faits vulgaires, qui ne sont démonstratifs qu'à condition d'être très nombreux et qui, par suite, ne permettent que des conclusions toujours suspectes, des faits *décisifs* ou *cruciaux*, comme disait Bacon [1], qui, par eux-mêmes et indépendamment de leur nombre, ont une valeur et un intérêt scientifiques. Il est surtout nécessaire de procéder ainsi quand il s'agit de constituer des genres et des espèces. Car faire l'inventaire de tous les caractères qui appartiennent à un individu est un problème insoluble. Tout individu est un infini et l'infini ne peut être épuisé. S'en tiendra-t-on aux propriétés les plus essentielles? Mais d'après quel principe fera-t-on le triage? Il faut pour cela un critère qui dépasse l'individu et que les monographies les mieux faites ne sauraient, par conséquent, nous fournir. Sans même pousser les choses à cette rigueur, on peut prévoir que plus les caractères qui serviront de base à la classification seront nombreux, plus aussi il sera difficile que les diverses manières dont ils se combinent dans les cas particuliers présentent des ressemblances assez franches et des différences assez tranchées pour permettre la constitution de groupes et de sous-groupes définis.

Mais quand même une classification serait possible d'après cette méthode, elle aurait le très grand défaut de ne pas rendre les services qui en sont la raison d'être. En effet, elle doit, avant tout, avoir pour objet d'abréger le travail scientifique en substituant à la multiplicité indéfinie des individus un nombre restreint de types. Mais elle perd cet avantage si ces types n'ont été constitués qu'après que tous les individus ont été passés en revue et analysés tout entiers. Elle ne peut guère faciliter l'observation, si elle ne fait que résumer les observations une fois faites. Elle ne sera vraiment utile que si elle nous permet de classer d'autres caractères que ceux qui

1. *Novum Organum*, II, § 36.

lui servent de base, que si elle nous procure des cadres pour les faits à venir. Son rôle est de nous mettre en mains des points de repère auxquels nous puissions rattacher d'autres observations que celles qui nous ont fourni ces points de repère eux-mêmes. Mais, pour cela, il faut qu'elle soit faite, non d'après un inventaire complet de tous les caractères individuels, mais d'après un petit nombre d'entre eux, soigneusement choisis. Dans ces conditions, elle ne servira pas seulement à mettre un peu d'ordre dans des connaissances toutes faites; elle servira à en faire. Elle épargnera à l'observateur bien des démarches par cela seul qu'elle guidera ses recherches. Ainsi, une fois la classification établie sur ce principe, pour savoir si un fait est général dans une espèce, il ne sera pas nécessaire d'avoir observé toutes les sociétés de cette espèce; quelques-unes suffiront. Même, dans bien des cas, ce sera assez d'une observation bien faite, de même que, souvent, une expérience bien conduite suffit à l'établissement d'une loi.

Nous devons donc choisir pour notre classification des caractères particulièrement essentiels. Il est vrai qu'on ne peut les connaître que si l'explication des faits est suffisamment avancée. Ces deux parties de la science sont solidaires et progressent l'une par l'autre. Cependant, sans entrer très avant dans l'étude des faits, il n'est pas difficile de conjecturer de quel côté il faut chercher les propriétés caractéristiques des types sociaux. Nous savons, en effet, que les sociétés sont composées de parties ajoutées les unes aux autres. Puisque la nature de toute résultante dépend nécessairement de la nature, du nombre des éléments composants et de leur mode de combinaison, ces caractères sont évidemment ceux que nous devons prendre pour base, et on verra, en effet, dans la suite, que c'est d'eux que dépendent les faits généraux de la vie sociale. D'autre part, comme ils sont d'ordre morphologique, on pourrait appeler *Morphologie sociale* la partie de la sociologie qui a pour tâche de constituer et de classer les types sociaux.

On peut même préciser davantage le principe de cette classification. On sait, en effet, que ces parties constitutives dont est formée toute société sont des sociétés plus simples qu'elle. Un peuple est produit par la réunion de deux ou plusieurs peuples qui l'ont précédé. Si donc nous connaissions la société la plus simple qui ait jamais existé, nous n'aurions, pour faire notre classification, qu'à suivre la manière dont cette société se compose avec elle-même et dont ses composés se composent entre eux.

II

M. Spencer a fort bien compris que la classification méthodique des types sociaux ne pouvait avoir d'autre base.

« Nous avons vu, dit-il, que l'évolution sociale commence par de petits agrégats simples; qu'elle progresse par l'union de quelques-uns de ces agrégats en agrégats plus grands, et qu'après s'être consolidés, ces groupes s'unissent avec d'autres semblables à eux pour former des agrégats encore plus grands. Notre classification doit donc commencer par des sociétés du premier ordre, c'est-à-dire du plus simple [1]. »

Malheureusement, pour mettre ce principe en pratique, il faudrait commencer par définir avec précision ce que l'on entend par société simple. Or cette définition, non seulement M. Spencer ne la donne pas, mais il la juge à peu près impossible [2]. C'est que, en effet, la simplicité, comme il l'entend, consiste essentiellement dans une certaine grossièreté d'organisation. Or il n'est pas facile de dire avec exactitude à quel moment l'organisation sociale est assez rudimentaire pour être qualifiée de simple; c'est affaire d'appréciation. Aussi la formule qu'il en donne est-elle tellement flottante qu'elle convient presque à toute espèce de sociétés. « Nous n'avons rien de mieux à faire, dit-il, que de considérer comme une société simple celle qui forme un tout non assujetti à un autre et dont les parties coopèrent, avec ou sans centre régulateur, en vue de certaines fins d'intérêt public [3]. » Mais il n'est pas de peuple qui ne satisfasse à cette condition. Il en résulte qu'il confond, un peu au hasard, sous cette même rubrique toutes les sociétés les moins civilisées. On imagine ce que peut être, avec un pareil point de départ, tout le reste de sa classification. On y voit rapprochées, dans la plus étonnante confusion, les sociétés les plus disparates, les Grecs homériques mis à côté des fiefs du xe siècle et au-dessous des Bechuanas, des Zoulous et des Fidjiens, la confédération athénienne à côté des fiefs de la France du XIIIe siècle et au-dessous des Iroquois et des Araucaniens.

Le mot de simplicité n'a de sens défini que s'il signifie une absence complète de parties. Par société simple, il faut donc entendre

1. *Sociologie*, II, 135.
2. « Nous ne pouvons pas toujours dire avec précision ce qui constitue une société simple. » (*Ibid.*, 135-136.)
3. *Ibid.*, 136.

toute société qui n'en renferme pas d'autres, plus simples qu'elle; qui non seulement est actuellement réduite à un segment unique, mais encore qui ne présente aucune trace d'une segmentation antérieure. La *horde*, telle que nous l'avons définie ailleurs [1], répond exactement à cette définition. C'est un agrégat social qui ne comprend et n'a jamais compris dans son sein aucun autre agrégat plus élémentaire, mais qui se résout immédiatement en individus. Ceux-ci ne forment pas, à l'intérieur du groupe total, des groupes spéciaux et différents du précédent; ils sont juxtaposés atomiquement. On conçoit qu'il ne puisse pas y avoir de société plus simple; c'est le protoplasme du règne social et, par conséquent, la base naturelle de toute classification.

Il est vrai qu'il n'existe peut-être pas de société historique qui réponde exactement à ce signalement; mais, ainsi que nous l'avons montré dans le livre déjà cité, nous en connaissons une multitude qui sont formées, immédiatement et sans autre intermédiaire, par une répétition de hordes. Quand la horde devient ainsi un segment social au lieu d'être la société tout entière, elle change de nom, elle s'appelle le clan; mais elle garde les mêmes traits constitutifs. Le clan est, en effet, un agrégat social qui ne se résout en aucun autre, plus restreint. On fera peut-être remarquer que, généralement, là où nous l'observons aujourd'hui, il renferme une pluralité de familles particulières. Mais, d'abord, pour des raisons que nous ne pouvons développer ici, nous croyons que la formation de ces petits groupes familiaux est postérieure au clan; puis, elles ne constituent pas, à parler exactement, des segments sociaux parce qu'elles ne sont pas des divisions politiques. Partout où on le rencontre, le clan constitue l'ultime division de ce genre. Par conséquent, quand même nous n'aurions pas d'autres faits pour postuler l'existence de la horde — et il en est que nous aurons un jour l'occasion d'exposer, — l'existence du clan, c'est-à-dire de sociétés formées par une réunion de hordes, nous autorise à supposer qu'il y a eu d'abord des sociétés plus simples qui se réduisaient à la horde proprement dite, et à faire de celle-ci la souche d'où sont sorties toutes les espèces sociales.

Une fois posée cette notion de la horde ou société à segment unique — qu'elle soit conçue comme une réalité historique ou comme un postulat de la science, — on a le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux. On distinguera autant de types fondamentaux qu'il y a de manières pour la horde

1. *Division du travail social*, p. 189.

de se combiner avec elle-même en donnant naissance à des sociétés nouvelles et pour celles-ci de se combiner entre elles. On rencontrera d'abord des agrégats formés par une simple répétition de hordes ou de clans (pour leur donner leur nom nouveau), sans que ces clans soient associés entre eux de manière à former des groupes intermédiaires entre le groupe total et chacun d'eux. Ils sont simplement juxtaposés comme les individus de la horde. On trouve des exemples de ces sociétés que l'on pourrait appeler *polysegmentaires simples* dans certaines tribus iroquoises et australiennes. L'*arch* ou tribu kabyle, a le même caractère; c'est une réunion de clans fixés sous forme de villages. Très vraisemblablement, il y eut un moment dans l'histoire où la *curie* romaine, la *phratrie* athénienne était une société de ce genre. Au-dessus, viendraient les sociétés formées par un assemblage de sociétés de l'espèce précédente, c'est-à-dire les *sociétés polysegmentaires simplement composées*. Tel est le caractère de la confédération iroquoise, de celle formée par la réunion des tribus kabyles; il en fut de même, à l'origine, de chacune des trois tribus primitives dont l'association donna, plus tard, naissance à la cité romaine. On rencontrerait ensuite les *sociétés polysegmentaires doublement composées* qui résultent de la juxtaposition ou fusion de plusieurs sociétés polysegmentaires simplement composées. Telles sont la cité, agrégat de tribus, qui sont elles-mêmes des agrégats de curies qui, à leur tour, se résolvent en *gentes* ou clans, et la tribu germanique, avec ses comtés, qui se subdivisent en centaines, lesquelles, à leur tour, ont pour unité dernière le clan devenu village.

Nous n'avons pas à développer davantage ni à pousser plus loin ces quelques indications, puisqu'il ne saurait être question d'exécuter ici une classification des sociétés. C'est un problème trop complexe pour pouvoir être traité ainsi, comme en passant; il suppose, au contraire, tout un ensemble de longues et spéciales recherches. Nous avons seulement voulu, par quelques exemples, préciser les idées et montrer comment doit être appliqué le principe de la méthode. Même il ne faudrait pas considérer ce qui précède comme constituant du moins une classification complète des sociétés inférieures. Nous y avons quelque peu simplifié les choses pour plus de clarté. Nous avons supposé, en effet, que chaque type supérieur était formé par une répétition de sociétés d'un même type, à savoir du type immédiatement inférieur. Or, il n'y a rien d'impossible à ce que des sociétés d'espèces différentes, situées inégalement haut sur l'arbre généalogique des types sociaux, se réunissent de manière à former une espèce nouvelle. On en connaît au moins un cas; c'est

l'Empire romain, qui comprenait dans son sein les peuples les plus divers de nature [1].

Mais une fois ces types constitués, il y aura lieu de distinguer dans chacun d'eux des variétés différentes selon que les sociétés segmentaires, qui servent à former la société résultante, gardent une certaine individualité ou bien, au contraire, sont absorbées dans la masse totale. On comprend en effet que les phénomènes sociaux doivent varier, non pas seulement suivant la nature des éléments composants, mais suivant leur mode de composition; ils doivent surtout être très différents suivant que chacun des groupes partiels garde sa vie locale ou qu'ils sont tous entraînés dans la vie générale. On devra, par conséquent, rechercher si, à un moment quelconque, il se produit une coalescence complète de ces segments. On reconnaîtra qu'elle existe à ce signe que cette composition originelle de la société n'affecte plus son organisation administrative et politique. A ce point de vue, la cité se distingue nettement des tribus germaniques. Chez ces dernières l'organisation à base de clans s'est maintenue, quoique effacée, jusqu'au terme de leur histoire tandis que, à Rome, à Athènes, les *gentes* et les γένη cessèrent très tôt d'être des divisions politiques pour devenir des groupements privés.

A l'intérieur des cadres ainsi constitués, on pourra chercher à introduire de nouvelles distinctions d'après des caractères morphologiques secondaires. Cependant, pour des raisons que nous donnerons plus loin, nous ne croyons guère possible de dépasser utilement les divisions générales qui viennent d'être indiquées. Au surplus, nous n'avons pas à entrer dans ces détails, il nous suffit d'avoir posé le principe de la classification qui peut être énoncé ainsi : *On commencera par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique; à l'intérieur de ces classes on distinguera des espèces différentes suivant qu'il se produit ou non une coalescence complète des segments initiaux.*

III

Ces règles répondent implicitement à une question que le lecteur s'est peut-être posée en nous voyant parler d'espèces sociales comme s'il y en avait, sans avoir directement établi leur existence.

1. Toutefois il est vraisemblable que, en général, la distance entre les sociétés composantes ne saurait être très grande; autrement, il ne pourrait y avoir entre elles aucune communauté morale.

Cette preuve est contenue dans le principe même de la méthode qui vient d'être exposée.

Nous venons de voir, en effet, que les sociétés n'étaient que des combinaisons différentes d'une seule et même société originelle. Or une société ne peut se composer avec elle-même et les composés qui en résultent ne peuvent, à leur tour, se composer entre eux que suivant un nombre de modes limité. La gamme des combinaisons possibles est donc finie et, par suite, la plupart d'entre elles, tout au moins, doivent se répéter. Il se trouve ainsi qu'il y a des espèces. Il reste, d'ailleurs, possible que certaines de ces combinaisons ne se produisent qu'une seule fois. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait des espèces. On dira seulement dans les cas de ce genre que l'espèce ne compte qu'un individu [1].

Il y a donc des espèces sociales pour la même raison qui fait qu'il y a des espèces en biologie. Celles-ci, en effet, sont dues à ce fait que les organismes ne sont que des combinaisons variées d'une seule et même unité anatomique. Toutefois, il y a, à ce point de vue, une grande différence entre les deux règnes. Chez les animaux, en effet, un facteur spécial vient donner aux caractères spécifiques une force de résistance que n'ont pas les autres; c'est la génération. Les premiers, parce qu'ils sont communs à toute la lignée des ascendants, sont bien plus fortement enracinés dans l'organisme. Ils ne se laissent donc pas facilement entamer par l'action des milieux individuels, mais se maintiennent, identiques à eux-mêmes, malgré la diversité des circonstances extérieures. Il y a une force interne qui les fixe en dépit des sollicitations à varier qui peuvent venir du dehors; c'est la force des habitudes héréditaires. C'est pourquoi ils sont nettement définis et peuvent être déterminés avec précision. Dans le règne social, cette cause interne leur fait défaut. Ils ne peuvent être renforcés par la génération parce qu'ils ne durent qu'une génération. Il est de règle, en effet, que les sociétés engendrées soient d'une autre espèce que les sociétés génératrices, parce que ces dernières, en se combinant, donnent naissance à des arrangements tout à fait nouveaux. Seule, la colonisation pourrait être comparée à une génération par germination; encore, pour que l'assimilation soit exacte, faut-il que le groupe des colons n'aille pas se mêler à quelque société d'une autre espèce ou d'une autre variété. Les attributs distinctifs de l'espèce ne reçoivent donc pas de l'hérédité un surcroît de force qui lui permette de résister aux

1. N'est-ce pas le cas de l'empire romain, qui paraît bien être sans analogue dans l'histoire?

variations individuelles. Mais ils se modifient et se nuancent à l'infini sous l'action des circonstances; aussi, quand on veut les atteindre, une fois qu'on a écarté toutes les variantes qui les voilent, n'obtient-on souvent qu'un résidu assez indéterminé. Cette indétermination croît naturellement d'autant plus que la complexité des caractères est plus grande; car plus une chose est complexe, plus les parties qui la composent peuvent former de combinaisons différentes. Il en résulte que le type spécifique, au delà des caractères les plus généraux et les plus simples, ne présente pas des contours aussi définis qu'en biologie.

(*La suite prochainement.*) E. DURKHEIM.

LES ACTIONS D'ARRÊT

DANS LES PHÉNOMÈNES DE LA PAROLE

On a publié sur la question physiologique des actions d'arrêt un si grand nombre de travaux que nous ne pouvons en faire ici l'énumération même sommaire. Nous nous contenterons de citer les noms de Weber, Wundt, Setschénoff, Heidenhain, Schiff, Brown-Sequard, Beaunis, Féré, Dastre et Morat, etc., parmi les physiologistes qui ont étudié le mécanisme des actions d'arrêt. Nous nous proposons d'examiner la question à un point de vue psychologique, ce qui est tout différent.

L'arrêt, tel qu'on l'étudie en physiologie, consiste dans la suppression d'une contraction par l'effet d'une excitation portée sur le nerf qui se rend au muscle contracté, ou par l'effet d'une excitation plus éloignée, portant sur les centres nerveux. Aussi, dans les expériences les plus précises qu'on a faites sur cette question, on a eu soin de détacher une des extrémités du muscle afin de pouvoir enregistrer les moindres contractions qui se produisent dans ses fibres.

En psychologie, les conditions d'expériences sont tout à fait différentes, et le sens du mot *arrêt* devient également tout différent. Quand on parle du pouvoir d'arrêt de la volonté, on entend parler d'un ensemble de phénomènes complexes qui consistent dans une modification d'une impulsion psychologique, comme on en a des exemples dans l'arrêt des mouvements produits par la peur ou par la colère. Nous avons étudié spécialement ces actions d'arrêt dans les phénomènes de la parole : c'est-à-dire que nous avons recherché dans quelles conditions on arrive à arrêter, avec un maximum de rapidité, un son articulé, un mot ou une phrase.

Nous avons étudié ces phénomènes d'arrêt sous trois formes : 1° la durée de prononciation des mots, des chiffres et des sons, au début de la parole, pendant son cours et au moment de l'arrêt; cette durée nous a été donnée par le microphone enregistreur de Rousse-

lot ; 2° les temps de réaction, c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre un signal donné et le début de la parole, ou entre ce même signal et l'arrêt de la parole; 3° les modifications respiratoires qui se produisent dans ces différentes conditions.

Disons d'abord un mot du microphone enregistreur de Rousselot, qui nous a servi pour nos expériences.

Le microphone de Rousselot se compose essentiellement d'une plaque métallique vibrant sous l'influence de la parole et adhérant à un microphone qui est lui-même relié à un électro-aimant; ce dernier agit sur une plaque de métal fixée au centre d'une membrane animale dont les vibrations sont transmises à un style qui écrit sur un cylindre. Dans le fonctionnement de cet appareil très complexe deux sortes d'erreurs peuvent se produire : 1° La plaque métallique vibrant sous l'influence des vibrations de l'air pendant l'émission des sons, on ne connaît pas exactement le retard qui se produit entre le moment où la plaque est frappée par le courant d'air et le moment où ses vibrations commencent; on ne connaît pas le moment où le son est émis par rapport à la phase d'expiration, enfin on ne sait pas davantage la différence entre le moment où la plaque cesse de vibrer et celui où le son est terminé. 2° La complexité de la partie enregistrante de l'appareil donne lieu à des retards qu'on ne peut pas calculer.

Comme ces différentes erreurs peuvent entraîner des différences de temps égales à des centièmes de seconde, on ne peut se fier complètement à cet appareil lorsqu'on fait des expériences où comme dans celles de la psychométrie on mesure des temps en centièmes et en millièmes de seconde; on doit se mettre dans des conditions telles que les erreurs de l'appareil altèrent de quantités égales les différents résultats. Ainsi il est évident qu'on ne peut pas comparer les temps de réaction pris avec le microphone avec les temps pris avec d'autres instruments; pour les temps pris avec le microphone on ne pourra pas comparer les expériences sur la rapidité d'émission d'un son avec la rapidité d'arrêt, mais on pourra faire des comparaisons entre les durées de phénomènes analogues.

Durée d'articulation.

Nous allons traiter ici une partie seulement d'une question qui est extrêmement complexe, et nous voudrions faire comprendre de suite cette complexité par un aperçu général. Si l'on considère la durée d'articulation d'un ou plusieurs mots composant une phrase, il faut se rendre compte que cette durée de chaque mot et des intervalles

de silence qui séparent les mots successifs dépend de trois causes principales :

1° La nature phonétique de chaque mot et de chaque syllabe; on sait que, quoique cela ne soit pas très sensible à une oreille non exercée, chaque syllabe a une durée particulière de prononciation qui dépend de la nature, du nombre et du groupement des voyelles et des consonnes qui forment cette syllabe; de même, la longueur de l'intervalle séparant deux syllabes dépend de la nature de ces syllabes. Cette étude de phonométrie a été faite longuement et minutieusement par M. Rousselot, à l'ouvrage duquel nous renvoyons. Nous nous contenterons de deux ou trois exemples empruntés à nos expériences personnelles.

Comme nous allons étudier d'une manière spéciale la prononciation de différents chiffres, nous jugeons utile de donner la durée des 10 premiers chiffres. Pour l'oreille non exercée, ils semblent avoir une durée peu différente; en réalité, ils diffèrent d'une manière notable.

Durée des chiffres en centièmes de seconde.

Chiffres :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Durée :	21	21	23	21	23	19	21	24	19	18

On voit que le chiffre le plus court est le 10; le plus long est le 8.

2° La durée des syllables dépend en second lieu, comme nous allons le montrer, de la place qu'elles occupent dans la phrase ou dans la série de mots qu'on prononce. Nous ne donnons point d'exemple puisque ce sera là précisément l'objet de notre étude. Remarquons seulement que pour déterminer l'influence particulière exercée par la portion d'un mot dans la phrase ou dans une série de mots, il faut ne comparer ce mot qu'à lui-même; par exemple, pour savoir si le mot qui termine une phrase est plus allongé que le mot qui la commence, il faut prononcer des phrases différentes dans lesquelles ce même mot commence et termine la phrase.

3° Si la série de mots n'est pas prononcée sur un ton uniforme, mais si c'est une série de mots qui est prononcée avec les accentuations et les inflexions de la voix qu'on remarque dans toutes les phrases dites naturellement pour exprimer une pensée, alors il se produit des variations dans la durée des mots qui tiennent à la signification des mots ; en résumé, la durée d'un mot tient à trois causes : la nature phonétique du mot, sa position dans la phrase et le sens qu'il exprime.

Abandonnant aux phonéticiens l'étude du premier point, nous examinerons spécialement le second.

Les expériences que nous allons décrire ont consisté simplement à prononcer dans le microphone la série des dix chiffres dans l'ordre naturel, avec des vitesses différentes. Le tableau 1 indique la durée de chaque chiffre et de chaque intervalle; pour des séries prononcées avec une durée totale de 3 secondes, 3 (1re colonne du tableau 1), la longueur totale des intervalles est à peine inférieure à la longueur totale des chiffres; cette constatation au moyen du microphone est en désacord avec le sentiment naturel; si une personne non prévenue cherche à apprécier la longueur des intervalles dans ces conditions, elle aura une tendance à les apprécier fort au-dessous de leur valeur.

Tableau I, indiquant en centièmes de seconde la durée de prononciation de chiffres et la durée des intervalles qui séparent ces chiffres quand on les prononce avec des rapidités différentes.

Un	21	19	14	11	11
Intervalle	14	7	7	5	5
Deux	19	17	11	9	9
Intervalle	17	7	5	4	5
Trois	21	19	17	15	13
Intervalle	14	9	5	4	2
Quatre	21	9	9	7	9
Intervalle	23	15	9	7	7
Cinq	19	14	11	11	11
Intervalle	21	9	7	5	5
Six	14	14	11	11	9
Intervalle	21	7	5	0	0
Sept	14	11	11	9	11
Intervalle	14	9	5	7	5
Huit	19	9	9	9	9
Intervalle	19	9	7	2	5
Neuf	19	14	14	11	9
Intervalle	11	7	5	7	7
Dix	17	17	19	17	17
Durée totale	328	220	191	151	47
Durée des chiffres	174	142	136	110	108
Durée des intervalles	154	78	55	41	39

Les colonnes 2, 3 et 4 du tableau 1 indiquent quelles sont les modifications qui se produisent quand on cherche à prononcer la série de chiffres avec une vitesse croissante; ce sont d'abord les intervalles qui diminuent le plus; si on cherche à gagner encore du temps, comme dans la colonne 4, le gain de temps se fait alors sur la durée de prononciation. Il est à remarquer qu'avec la rapidité maxima, la durée des intervalles reste toujours relativement assez

grande, puisqu'elle est égale au tiers de la durée de prononciation : la perception par l'oreille donne au contraire l'illusion que les intervalles sont complètement supprimés dans ce dernier cas.

Si on porte son attention sur la place des chiffres dans la série, on remarque que tous, à l'exception du dernier, diminuent de durée quand la rapidité de prononciation augmente; le dernier seul conserve à peu près constamment la même durée, de 0 seconde, 17. On peut donc dire que la durée de ce dernier chiffre dépend de sa position dans la série; nous avons cherché, dans d'autres expériences, à prononcer avec autant de rapidité le dernier chiffre que ceux qui le précèdent et nous n'y sommes pas parvenus; constamment, le dernier chiffre, quel qu'il soit, est plus prolongé que les autres. Nous donnons un tracé (fig. 1) dans lequel ces différents phénomènes sont marqués avec une pleine évidence. Ce tracé est pris pendant qu'un de nous prononce très rapidement au microphone les deux chiffres : un, deux; puis les deux chiffres : deux, trois. Dans le premier cas, quand on prononce un, deux, la durée de prononciation du deux, qui termine la série de mots, est beaucoup plus considérable que dans le second cas, où le même chiffre est le premier des deux qu'on prononce.

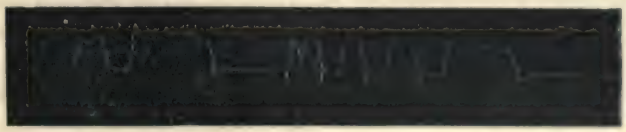
Fig. 1. — Tracé pris au microphone de Rousselot indiquant que la durée de prononciation d'un chiffre (le chiffre 2) est augmentée lorsque ce chiffre se trouve à la fin d'une série.

On pourrait attribuer cette lenteur de prononciation à ce fait que lorsqu'on parle dans un microphone enregistreur, on a une tendance, pour mieux faire vibrer l'instrument, à augmenter le volume de sa voix, et même à crier; chacun sait que dans un appel fait en criant, la voix se prolonge d'ordinaire, dans la langue française, sur la dernière syllabe; mais nous nous sommes convaincus que même en prononçant les chiffres à voix basse, sur un ton naturel, on a une tendance marquée à prolonger l'articulation du dernier chiffre.

M. Rousselot a déjà fait une observation analogue sur la prononciation des syllabes; un mot étant composé artificiellement de syllables semblables, comme *papapapa*, la voix se prolonge sur la dernière.

Le même fait se présente sous une forme différente dans le cas où l'on prononce une série de chiffres en leur imposant un rythme,

ce qu'on obtient soit en accentuant davantage certains chiffres, soit en augmentant l'intervalle entre certains chiffres; la lecture des tracés obtenus dans ces deux conditions montre que le chiffre situé immédiatement avant la pose est allongé; il l'est même davantage que s'il terminait la série. Dans le tracé 2, nous reproduisons une prononciation rythmée des 6 premiers chiffres, dans laquelle l'expérimentateur cherchait à grouper ensemble les chiffres 1 et 2, et ensuite, à former un second groupe avec les chiffres 3, 4, 5, 6; le 2 et le 6 sont beaucoup plus longs que les autres chiffres.



1 2 3 4 5 6

FIG. 2. — Tracé pris avec le microphone de Rousselot montrant que dans une articulation rythmée le chiffre qui précède une pause est allongé.

Nous donnons ci-après un tableau qui indique les modifications introduites dans la durée des chiffres et des intervalles, quand on prononce la série des 6 premiers chiffres; dans ce tableau, les résultats de 4 rythmes se trouvent indiqués; dans le premier, la pause a lieu après 1; dans le second, après 3; dans le troisième, après 4;

Tableau II, indiquant que lorsqu'on prononce une série de chiffres (de 1 à 6) avec un certain rythme, la durée de prononciation du chiffre qui précède la pause est augmentée.

	Pause après *un*.	Pause après *trois*.	Pause après *quatre*.	Pause après *cinq*.
Un.....	18	10	10	9
Intervalle.....	15	3	3	4
Deux.....	9	9	9	8
Intervalle.....	5	3	5	5
Trois.....	11	19	12	10
Intervalle.....	5	8	6	3
Quatre.....	7	7	12	7
Intervalle.....	7	5	12	8
Cinq.....	7	10	11	14
Intervalle.....	11	9	10	16
Six.....	12	12	12	13

dans le quatrième, après 5. Il est à noter que nous n'avons point cherché à faire des pauses, mais seulement à établir les groupements dans la série des chiffres; aux résultats que nous donnons nous n'avons jamais rencontré d'exception.

Cette augmentation de la durée se remarque aussi dans le premier chiffre de la série, mais elle est moins constante et moins considérable.

Il semble donc, si on fait l'hypothèse que la durée de prononciation donne une mesure de la facilité de prononciation, *qu'il est plus facile de remplacer un état moteur d'articulation par un autre état que de supprimer complètement cet état moteur*. Aussi, quand on prononce les chiffres 1, 2, 3, 4, 5, il est plus facile de prononcer brièvement le *4*, qui est l'avant-dernier de la série, que lorsque ce 4 est le dernier, parce que, dans le premier cas, on passe d'un mouvement d'articulation (correspondant au 4) à un autre mouvement (correspondant au 5) et que, dans le second cas, on doit supprimer complètement le mouvement d'articulation correspondant au 4.

Temps de réaction.

Les temps de réaction ont été pris avec le cylindre enregistreur de Marey, le microphone de Rousselot, et un marteau percuteur qui servait à produire une excitation auditive et qui était relié à un signal de Deprez. Un seul de nous s'est soumis à des expériences régulières de temps de réaction; il a l'habitude de servir de sujet dans des expériences analogues, et présente des temps de réaction réguliers, avec variation moyenne faible.

Les différentes réactions que nous avons faites se divisent en deux groupes : 1° celles où l'on émet un son dès qu'on perçoit le signal; 2° celles où l'on suspend un son dès qu'on perçoit le signal.

1° Les réactions par la parole constituent un domaine de recherches beaucoup plus riche que les réactions par la main, parce que la parole se prête à une foule de combinaisons spéciales qu'on ne rencontre pas dans les autres genres de réactions. Une de ces combinaisons est la suivante : on peut, dans les réactions verbales, soit prononcer un mot convenu d'avance, soit répéter le mot prononcé par l'expérimentateur, et constituant le signal.

Lorsque l'on doit prononcer un ou plusieurs mots en percevant un signal, le temps de réaction varie suivant un grand nombre de circonstances, il faut distinguer les cas où le sujet connaît d'avance les mots qu'il doit prononcer pour réagir, et les cas où il réagit en répétant le mot qui sert de signal, et qu'il ne connaît pas avant d'avoir entendu ce signal. Il est évident que lorsqu'il faut attendre le signal pour apprendre le mot à prononcer, on ne peut d'avance préparer l'ajustement musculaire pour réagir aussi vite que lorsqu'on connaît ce mot d'avance : aussi, les premières réactions sont

beaucoup plus longues que les précédentes; elles ont été environ deux fois aussi longues et même davantage.

Les réactions pour un mot convenu d'avance présentent des longueurs qui varient suivant la nature et le nombre de mots prononcés. Nous constatons que lorsqu'on réagit en prononçant simplement le chiffre *un*, la réaction est de 0",22; quand la réaction se fait en prononçant toute la série de chiffres de un jusqu'à dix, elle est plus lente, égale à 0",26; cette différence de longueur dépend peut-être de la facilité avec laquelle on peut préparer la réponse verbale; il paraît plus facile de se préparer à une réponse brève et machinale comme *un*, qu'à une réponse un peu compliquée, exigeant un certain acte intellectuel, comme la série de chiffres jusqu'à dix.

Dans les réactions qui consistent à répéter le mot du signal, il faut faire une distinction importante; on peut répéter le mot comme un écho, c'est-à-dire en reproduisant l'accentuation particulière que l'expérimentateur donne au mot en le prononçant; ou bien, on répète le mot sans prendre l'intonation entendue, mais en conservant celle dont on a soi-même l'habitude. Un exemple est ici nécessaire. Supposons que l'expérimentateur prononce le mot *maison*, en faisant une courte pause entre la première et la seconde syllabe; dans le premier cas que nous venons de distinguer, le sujet conserve cette pause au milieu du mot; dans le second cas, il ne la conserve pas. Quand on se soumet à cette expérience, en cherchant à réagir avec le plus de rapidité possible, on a le sentiment de répéter le mot comme son, avant de l'avoir compris; on remarque en outre qu'on a une tendance à répéter le son avec l'accentuation entendue; si l'on cherche à répéter le mot avec l'accentuation qui est personnelle, c'est-à-dire sans reproduire celle de l'expérimentateur, on a le sentiment qu'il faut comprendre le sens du mot, et savoir en quoi il faut changer l'accentuation de l'expérimentateur; il y a là un travail supplémentaire qui rend la réaction plus difficile et plus longue, d'après le sentiment personnel. Les résultats numériques que nous avons obtenus confirment ce sentiment : le premier genre de réaction, celui où l'on reproduit l'accentuation, dure en moyenne 0",54; le second genre de réaction dure en moyenne 0",78, soit une différence d'un quart de seconde.

Nous rapprochons ces résultats de ceux que des observateurs ont publiés dans leurs études sur des écholaliques; MM. Marie et Azoulay ont pris des temps de réaction sur des hystériques auxquelles ils faisaient répéter le même son, soit dans l'écholalie, soit pendant le somnambulisme, soit à l'état de veille; et ils ont trouvé que la réaction verbale dans le premier de ces trois cas est constamment

plus courte. Les résultats obtenus par ces expérimentateurs sont les suivants :

Temps de réaction pendant l'état de veille, 0″,39;

Pendant l'état de somnambulisme, 0″,33;

Pendant l'écholalie, 0″,31.

Les différences observées dans ces conditions sont moins considérables que celles que nous avons observées sur nous-mêmes; il est vrai que les conditions sont sensiblement différentes.

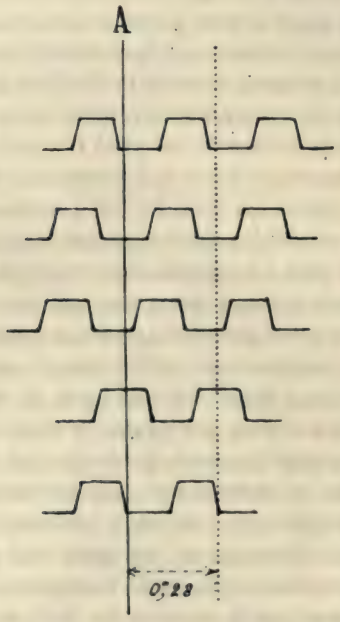


Fig. 3. — Schéma indiquant les résultats des réactions, dans lesquelles le sujet doit arrêter une série de 10 chiffres dès qu'il entend le signal. A est la ligne correspondant au moment où le signal a lieu.

2° Notre seconde série de temps de réaction nous a permis d'étudier avec quelle rapidité on peut produire l'arrêt d'un mouvement d'articulation. Nous avons commencé par disposer l'expérience de la manière suivante : le sujet, à un premier signal, commençait à prononcer la série de chiffres de 1 à 10, avec la rapidité de 1″,7 pour les 10 chiffres, et il était convenu qu'à un nouveau signal, consistant dans un bruit de marteau, le sujet devait arrêter aussi rapidement que possible la récitation des chiffres. Ces temps de réaction sont constamment très longs : ils sont en moyenne de 0″,34, par conséquent bien supérieurs au temps d'émission de la parole,

qui sont de 0",22; mais ces deux chiffres ne sont pas comparables, comme l'étude attentive des tracés le démontre.

En effet, l'arrêt de la série se fait avec une rapidité qui dépend de la phase d'articulation qui a lieu au moment où se produit le signal. Le schéma 3 montre les différentes combinaisons qui peuvent se produire. La ligne perpendiculaire représente le moment où le signal se produit, et les tracés placés à droite de cette ligne indiquent les intervalles et les chiffres qui se produisent à la suite du signal, avant l'arrêt. On voit que le temps d'arrêt est le plus long dans le cas où le signal a lieu au commencement d'un intervalle (1er tracé du schéma) : dans ce cas, l'arrêt n'a lieu qu'après la fin de cet intervalle et l'articulation de deux chiffres; le cas le plus favorable est celui où le signal coïncide avec la fin d'un chiffre (5e tracé du schéma); l'arrêt se produit après la prononciation d'un seul chiffre. Entre ces deux cas extrêmes, on a tous les intermédiaires. En somme, on peut dire qu'il y a dans toutes ces expériences un certain minimum de temps de réaction, qui comprend un intervalle entier plus un chiffre entier succédant à cet intervalle. Nous avons sur notre schéma tracé une seconde ligne verticale en pointillé, la distance à la ligne du signal est égale au temps de réaction le plus court, réalisé par le 5e tracé que nous venons de décrire : c'est un temps de 0",28. On peut se demander pourquoi les autres réactions ne sont pas égales à cette dernière, pourquoi en d'autres termes leur tracé se prolonge au delà de la ligne en pointillé? cela tient à différentes causes; pour le tracé 4, par exemple, le pointillé tombe au milieu d'un chiffre, et il est à remarquer que, dans ces réactions, on ne peut pas s'arrêter au milieu d'un chiffre; tout chiffre est prononcé comme une unité indivisible; c'est pour cette raison que le tracé 4 est un peu plus long que le tracé 5. Dans les autres tracés, dans le 3e par exemple, le pointillé coupe un intervalle; or il résulte des expériences que les intervalles, non seulement ne peuvent pas être fractionnés, mais qu'ils sont inséparables du chiffre qui les suit ; toutes les fois qu'une portion de l'intervalle se trouve coupée par le pointillé, l'arrêt n'a lieu qu'après l'intervalle entier et l'articulation du chiffre suivant.

Ceci semble montrer que les intervalles font corps avec les chiffres qui les suivent et correspondent à une préparation du mouvement d'articulation; cette préparation, qui est comparable à la période latente de contraction musculaire, est de nature telle que lorsqu'elle est commencée, on ne peut pas, par un acte de volonté, s'empêcher de prononcer le chiffre suivant.

Par suite de cette complication, les temps de réaction par arrêt

de chiffre prononcé se trouvent considérablement retardés, et pour éviter ce retard, nous avons imaginé des expériences un peu différentes. Au lieu de prononcer une série de chiffres, le sujet prolonge sa voix sur un son donné, qu'il doit arrêter brusquement dès qu'il entend le signal. Nous avons fait l'expérience avec des sons différents. Avec le son *un*, le temps de réaction par arrêt est de 0″,26; avec le son *bou*, il est de 0″,27.

Nous avons dit plus haut que nos expériences nous ont conduit à admettre qu'il est plus difficile de faire passer un organe d'articulation de l'état d'activité à l'état de repos qu'à un état d'activité différent. Le procédé des temps de réaction permet de contrôler cette conclusion, en introduisant une petite variante dans les expériences que nous venons d'indiquer. Il a été convenu que le sujet, au lieu d'arrêter simplement un son au signal, le remplacera par un autre son convenu d'avance. Ainsi le sujet prononce le son continu *un*.... jusqu'au moment du signal, où il doit prononcer le chiffre *deux*; dans ce cas, la durée de la réaction, la rapidité avec laquelle on arrête le premier son, pour le remplacer par le second, est de 0″,21; dans une autre expérience du même genre, où le premier son était *bou*... et le second *quin*, le temps de réaction a été de 0″,20[1], par conséquent, le seul fait de remplacer le son émis par un son différent augmente la rapidité avec laquelle on arrête le premier son.

On voit que les expériences sur les temps de réaction confirment les observations que nous avons rapportées plus haut sur la durée de prononciation, et permettent d'arriver aux mêmes conclusions.

Le temps nécessaire pour changer un son continu en un autre son, c'est-à-dire pour passer d'un état moteur à un état moteur différent, est plus court que le temps nécessaire pour arrêter le son par un silence, c'est-à-dire pour passer d'un état moteur au repos.

Modifications respiratoires.

On sait que les contractions musculaires, les efforts, et les différents états psychiques, l'attention, les émotions, etc., exercent une influence sur la frome de la respiration [2]. Nous avons recherché quelles sont les modifications respiratoires qui se produisent quand on émet un son ou qu'on l'arrête dans les différentes conditions

1. La nature des sons employés dans les expériences de ce genre doit influer sur les résultats, et par conséquent ces expériences peuvent être employées comme méthode pour étudier la facilité de passage d'un son à un autre. C'est une étude qui appartient à la phonétique, et que par conséquent nous n'avons pas à aborder.

2. Delabarre, *Revue philosophique*, 1892. — Lehmann, *Philosophische Studien*.

que nous venons d'étudier. Le tracé respiratoire a été pris avec le pneumographe de Marey, et le pneumographe double de Laborde.

Toutes les fois qu'on prononce un mot, une syllabe, un son quelconque, il se produit d'abord une inspiration courte et brusque, et l'émission du son se fait par une ligne d'expiration [1]. Il en est de même, la même inspiration de début se produit, soit qu'on prononce le mot volontairement, en prenant son temps, soit qu'on le prononce aussi rapidement que possible, dès qu'on perçoit un signal. C'est ce que montre la figure 4, qui représente la modification respiratoire correspondant à l'articulation du mot *un* ; l'expérience a été faite de la manière suivante : le sujet prononce le son *un* et prolonge ce son jusqu'au moment où il perçoit un signal. Au moment

Fig. 4. — On prononce le son *un*... et on l'arrête au moment du signal.

de l'arrêt du son, il se produit également une courte inspiration, plus faible que la précédente, de telle sorte que le son émis se trouve précédé et suivi d'une inspiration. Ces deux inspirations se lisent également sur la figure 5, correspondant à une expérience un peu différente; le sujet, dans ce cas, prononce rapidement une série de chiffres et s'arrête au signal.

Pour pouvoir interpréter ces graphiques et attribuer aux deux inspirations que nous indiquons leur véritable sens, nous avons recherché ce qui se produit dans la courbe pneumographique lorsque le sujet, au lieu de prononcer un mot au signal, fait un effort musculaire quelconque, exécute par exemple un petit mouvement de translation avec la main, ou exerce une courte pression de dynamomètre . On remarque dans ces derniers cas que la courbe présente

1. Les pneumographes indiquent avant l'expiration qui correspond au son une légère augmentation de la circonférence de la poitrine, et nous donnons une interprétation en disant que cette augmentation de la circonférence entraîne une inspiration, c'est-à-dire un appel d'air dans la poitrine.

2. M. Delabarre, dans des recherches sur la respiration pendant les temps de réaction, avait déjà observé cette courte inspiration qui se produit au moment où l'on réagit avec la main.

la même inspiration courte et brusque que dans le cas de l'émission d'un son.

En résumé, quand on émet un son et qu'on l'arrête brusquement, il se produit une double inspiration ; la première, antérieure à l'émission du son, est due, semble-t-il, à une double cause : à la nécessité d'emmagasiner un supplément d'air pour faire l'expiration qu'exige

Fig. 5. — On commence à réciter les chiffres de 1 à 10 et s'arrête dès que le signal a lieu dans le cas présent, on s'arrête au chiffre 4.

l'émission du son; et ensuite elle accompagne le très léger effort nécessaire pour le mouvement d'articulation. Quant à la seconde inspiration, comme elle se produit à un moment où il n'est plus nécessaire de faire un appel d'air, on peut considérer qu'elle correspond spécialement à l'effort nécessaire pour arrêter brusquement un son prolongé.

En résumant les principales conclusions qui ressortent de ces études, nous rappelons que lorsqu'on cherche à comparer une action impulsive à une action d'arrêt, dans le domaine de la psychologie, on a quelque peine à trouver des termes comparables, et ces comparaisons, quand elles se font sans contrôle, peuvent donner lieu à de graves erreurs. Nous pensons pouvoir résumer notre travail dans les propositions suivantes, qui ne sont vraies, bien entendu, que dans les limites de nos expériences, et s'appliquent uniquement aux phénomènes d'articulation : Il faut distinguer trois cas principaux : la mise en activité de l'organe d'articulation; le changement produit dans l'état de l'organe déjà en activité; et enfin le passage de l'état d'activité à l'état de repos. *L'ensemble de nos expériences nous démontre que la modification de l'activité d'un organe peut se faire avec plus de rapidité, et conséquemment avec plus de facilité, que le passage à l'état de repos ou le passage du repos au mouvement.*

Alfred Binet et Victor Henri.

SUR DIVERSES ACCEPTIONS DU MOT LOI

DANS LES SCIENCES ET EN MÉTAPHYSIQUE.

(*Suite* [1].)

III

Il reste, à présent, à traiter du concept de loi en psychologie. Envisagée dans toute la généralité dont elle est susceptible, la psychologie ne le cède en étendue de son objet ni à la physique, ni à la mathématique. Elle étudie le phénomène existant pour lui-même, tandis que les sciences physiques s'appliquent au phénomène dont on convient de ne considérer que l'aspect objectif, ou en soi, à la manière d'un *contenu* des formes de l'intuition sensible, l'espace et le temps. Le phénomène physique existe dans l'espace et dans le temps; et le temps, ici, fonctionne comme un succédané de l'espace; à la vérité, le phénomène physique existe exclusivement dans l'espace pour la représentation sensible, dans le temps pour la conscience de la représentation, et dans le milieu abstrait temps-espace, pour l'intelligence scientifique. Le phénomène psychique ou mental n'existe pas dans l'espace, — ni dans le temps à la manière du phénomène physique. A se fier au témoignage exclusif et immédiat de la conscience, on dira qu'il est ce qui apparaît et s'évanouit sans qu'il soit possible de l'enserrer entre des limites, sans qu'il soit possible de dire exactement quand il commence et quand il finit. Sa persistance même a quelque chose de mobile et de changeant qui en fait l'opposé ou l'antithèse de l'être définitif et fixé une fois pour toutes. En résumé, le phénomène psychique, l'état de conscience, envisagé du point de vue le plus concret, non plus comme une représentation (de quelque chose) à un spectateur indifférent ou intéressé, mais

1. Voir le numéro de mai.

2. La loi physiologique demanderait aussi à être examinée. Nous la laissons de côté, parce qu'il s'agit ici surtout de faire ressortir l'hétérogénéité du concept de loi, et qu'il suffit, pour cela, d'en considérer les significations extrêmes, les plus faciles à préciser.

comme un épisode vécu de la vie consciente, n'est pas un contenu, par rapport à un contenant, ni un élément distinct dans un composé, ni un fragment nettement limité d'une chaîne ou d'une trame, qui serait la vie consciente, déroulable en un espace. Il est, en tant qu'il apparaît, un *phénomène*, en tant qu'il apparaît avec sa nuance propre, son *quid proprium*, une *qualité pure*, en tant qu'il dure en se modifiant sans cesse, un *devenir*, et, en tant qu'il existe pour soi, un *état de conscience*.

Si l'on s'en tenait à cet aperçu concret, il est bien clair qu'il n'y aurait point de science psychologique. L'objectivation, le discernement dans l'objet et l'abstraction, sans lesquelles nulle science n'est possible, n'ont rien à voir avec cette connaissance immédiate, ou cette intuition, si l'on préfère, ou encore cette conscience du fait mental dans sa vivante réalité. Mais l'intelligence travaille sur le phénomène psychique, et l'objective, et le considère dans l'abstrait, en employant des procédés analogues à ceux qui lui ont servi pour créer le monde extérieur, avec son contenu, le phénomène externe ou en soi. Elle se façonne un objet d'expérience interne, l'*objet subjectif*, de même qu'elle s'est façonné un objet d'expérience externe, l'objet objectif, elle l'installe en un milieu, en une forme, où il lui sera loisible de le constituer en multiplicité distincte, d'y discerner des éléments, d'en abstraire des qualités et d'établir entre ces éléments, entre ces qualités des relations extrinsèques et de les considérer dans les rapports qu'ils soutiennent les uns avec les autres. Ce milieu, où nous nous représentons le phénomène psychique, *in abstracto*, comme objet de science, est le temps. Il eût été commode de l'assimiler, comme on le fait pour le phénomène physique, à un milieu homogène, de même nature que l'espace euclidien, de telle sorte que les relations de succession, d'avant et d'après, puissent s'exprimer numériquement à la façon des distances mutuelles de points marqués sur une ligne droite, dont tous les segments sont superposables les uns aux autres et qui est, comme le dit Euclide, placée de la même manière par rapport à chacun de ses points. Mais une telle assimilation est impossible, du moins nous croyons l'avoir montré. Le temps, forme des phénomènes psychiques, ne possède ni cette homogénéité, ni cette passivité à l'égard des phénomènes qui s'y développent, s'y répètent, en un mot s'y meuvent. Ils s'y altèrent par la répétition, c'est-à-dire que, pour eux, l'apparition et la réapparition sont deux moments entre lesquels l'identification, au point de vue de la qualité du phénomène et de ses rapports avec d'autres, ne conduirait à rien moins qu'à les dénaturer complètement, à en faire des phénomènes existant en eux-mêmes, pour une conscience, et

n'existant pas pour eux-mêmes. On pourrait, à la rigueur, méconnaître cette propriété caractéristique de l'objet subjectif, et le traiter comme un objet matériel ou comme un mouvement; mais, de ce fait, la psychologie comme science distincte, n'aurait plus de raison d'être. Si les sensations, les émotions, les appétitions, les perceptions, les associations d'idées et les raisonnements se laissaient considérer à la manière des pures abstractions dont nous peuplons le monde extérieur, uniquement dans leurs rapports, et indépendamment de leur mode même d'existence, la conscience, faible ou intense, obtuse ou claire, avec ou sans réflexion, il serait beaucoup plus avantageux de n'en étudier que les conditions externes, de se borner à la « physiologie » de l'esprit et à la pathologie mentale, où l'expérience externe est une auxiliaire puissante et l'expérimentation très féconde. Car, au regard de l'introspection, les plus longues méditations n'apprennent sur le fait psychique rien de plus que n'en connaît toute conscience réfléchie, et la psychologie théorique qui le décompose en éléments qui seraient à l'esprit ce qu'est l'atome à la matière n'a ni l'utilité ni la valeur d'une expérience d'hypnotisme ou même d'une mensuration psycho-physique. La chimie donne bien les moyens de reproduire un corps, avec toutes les propriétés, en partant de ses éléments, mais la chimie mentale quand fera-t-elle la synthèse d'une émotion, en combinant des chocs nerveux?

Aussi Auguste Comte n'avait-il pas entièrement tort en traitant la psychologie de chimère, en lui refusant une place dans sa classification des sciences et en ne voulant prendre au sérieux que la physiologie et la pathologie du cerveau. Il visait cette psychologie, que l'on donne volontiers pour une physique ou une chimie de l'esprit et où l'on regarde la loi d'association des idées comme l'équivalent, dans cette science, de celle de la gravitation universelle en cosmologie.

Néanmoins, il n'est personne, aujourd'hui, qui n'admette les lois dites d'association : l'association par contiguïté et par ressemblance, l'association par contraste, successif ou simultané, et l'inhibition qui en découle.

Voyons ce qu'elles signifient.

Elles énoncent les modes généraux d'apparition et de succession des phénomènes mentaux. Considérons-les d'abord en tant que lois de succession. Soient A, B, C, D, etc., une série donnée; elles expriment, soit que *a* se produira (association), soit que *b* ne se produira pas (inhibition). On peut les ramener toutes à cette forme abstraite; ainsi conçues, elles expriment succession constante et nécessaire, de même que les lois physiques, et elles règlent les phases successives de toute vie mentale, comme ces dernières règlent celles de tout processus phy-

sique et mécanique. Dans leur forme générale et abstraite, elles n'en diffèrent donc pas, mais elles sont loin d'en avoir et la valeur théorique et l'importance pratique.

En premier lieu, la valeur théorique. Dire, en effet, que le fait physique est qualité pure et existe pour soi, c'est dire qu'il est particulier et qu'il ne possède aucune généralité. Ma sensation de plaisir ou ma pensée d'un concept, à un moment donné, sont telles que je n'en connais pas deux identiques en ma vie consciente, et qu'à plus forte raison, il ne s'en rencontre pas d'identiques en d'autres consciences. Que l'on abandonne cette réalité concrète, et que l'on groupe les faits, par ressemblances et différences, en espèces, genres et classes, — et les lois présupposent cette classification, — on se trouve déjà en présence d'un résidu dont on a retiré bien des éléments essentiels, où l'on ne retient plus qu'une effigie grossière et inerte du phénomène d'une complexité si délicate et d'une vie si fragile. Or, à l'égard du phénomène externe, l'abstraction joue-t-elle le même rôle? Assurément non. Lorsque je pose un objet existant indépendamment de moi, je supprime du premier coup toutes les différences, données ou possibles, passées, présentes ou futures entre les perceptions que j'en ai eues, que j'en ai et que j'en puis avoir. L'expérience la plus vulgaire, la plus enfantine, implique cette condition; car l'objet le moins changeant nous le percevons d'une infinité de manières. Après m'être débarrassé de ce substantialisme naïf, quoique je ne tienne plus les objets extérieurs pour des existences entièrement indépendantes de ma perception, je dispose encore du même procédé, et je n'en ai point d'autre, pour m'orienter dans ce monde des phénomènes que j'ai substitué au monde des choses en soi. Il faut donc que je néglige encore dans le phénomène ce qui change afin de ne m'attacher qu'à ce qui persiste ou se répète dans la perception, il faut que je le conçoive comme un complexus de rapports au lieu de n'y voir qu'un agrégat de qualités, car il faut, pour le connaître, pouvoir le reconnaître quand il se représente, et les rapports que je remarque qu'il soutient avec les autres sont, dans cet acte de la recognition, les signes certains auxquels je me fie. L'idée de loi, c'est-à-dire l'idée d'un rapport invariable, toujours et universellement perceptible, se trouve, par suite, en germe dans l'idée d'un monde extérieur, et c'est pourquoi le principe des lois est une des conditions de l'expérience externe. On a, du reste, assez souvent dit des phénomènes physiques que nous ne les connaissons que par leurs rapports.

Mais le phénomène psychique, ce qui, par définition, apparaît à ma conscience ou à celle d'autrui, je sais fort bien qu'avant toute classification et toute abstraction, avant toute aperception de ressemblance

et de différence, avant tout appel à la mémoire, je le connais tel qu'il m'apparaît, puisqu'il est mon état de conscience, ma conscience à un moment donné. Je sais aussi que je change constamment et que je vis, que je ne deviens jamais le même et que ma conscience ne repasse jamais deux fois par les mêmes états, et j'en conclus qu'il ne m'est pas nécessaire, pour connaître entièrement le phénomène psychique, de le faire entrer en rapport défini avec d'autres, ni de le ranger à une place déterminée dans une série de faits semblables avec lesquels il doit être en relation constante et nécessaire, que cette considération ne m'est pas indispensable pour me connaître moi, en tant que vivant et conscient, mais qu'elle m'est utile si je veux me forger un concept de la conscience et de la vie mentale en général.

Grâce à ces remarques, si simples et si évidentes, on saisit aisément la différence entre la valeur, pour la connaissance, des lois physiques et celle des lois psychologiques. L'abstraction et la généralisation, qui conduisent à la découverte des unes et des autres, sont les conditions de la connaissance, partant, de l'existence même du monde extérieur. Il en résulte que les lois qui le concernent spécialement, étant créées par le fonctionnement ultérieur du même mécanisme mental qui l'avait auparavant fait naître, lui et les phénomènes dont il se compose, constituent les modes essentiels de la connaissance appuyée sur l'expérience externe. Sous peine de rester en chemin, et de nous contenter d'une science à peine entrevue, dont tout, dans notre intellect, concourt cependant à nous indiquer les voies, nous devons leur attribuer le caractère de nécessité; en un mot, nous en postulons la nécessité.

Mais ni l'abstraction, ni la généralisation ne sont les conditions de la conscience. Sans elles, le monde intérieur ne continuerait pas moins à exister, car elles ne nous aident ni à sentir, ni à pâtir, ni à jouir, ni à vouloir, ni à être émus. C'est, en quelque sorte, un luxe que s'est offert l'intelligence de considérer les phénomènes psychiques dans l'abstrait. Les lois de succession qui les gouvernent ne procèdent pas de la source même d'où ils découlent; elles forment une connaissance extrinsèque, surajoutée, non implicitement contenue dans les données immédiates de la conscience, tandis que les lois physiques sont en germe dans les données phénoménales touchant le monde extérieur. Point d'alternative grave, par conséquent, dans le cas actuel. On pourrait renoncer à établir des lois de succession sans risquer de voir le fait de conscience se dissoudre, s'évanouir, sans que l'objet de la psychologie dût en éprouver quelque altération, car c'est, au contraire, en lui imposant l'uniformité de succession qu'on l'altère irrévocablement. Aussi n'y a-t-il aucune nécessité attachée à ces lois

psychologiques ; elles forment le complément naturel de la classification et, comme elle, sont commodes, mais non indispensables.

En second lieu, l'importance pratique n'est pas la même.

Grâce aux lois de succession physiques, qui impliquent répétition intégrale dans le temps, et grâce à ce que les phénomènes sont des contenus de l'espace, l'objet de la science, primitivement divers et hérétogène, se ramène au mouvement, la science, préalablement fragmentée, se ramène à la mécanique universelle, et les lois à quelques principes fondamentaux, dont on peut déduire ensuite tout le détail de la science, de même que des axiomes et des postulats, on peut déduire l'infinité des théorèmes de la géométrie. D'autre part, en psychologie, les lois de succession jouent-elles un rôle qui approche du précédent, en importance et en fécondité en résultats? Impossible, malgré des prodiges d'abstraction et de généralisation, de réduire tous les faits psychologiques à une représentation purement abstraite, lumineuse, parce qu'elle synthétise les propriétés de l'espace et du temps spatial, comme l'est celle du mouvement. L'objet subjectif est proprement qualitatif; on peut bien faire un choix parmi les qualités qui le distinguent, conserver les unes et négliger les autres, se contenter d'une classification qui restera toujours très imparfaite, mais, en dépit de tous les efforts de simplification, on se heurtera finalement à des qualités entre lesquelles l'assimilation serait contradictoire. Lorsqu'on a classé les phénomènes psychiques en sensations, émotions et appétitions, par exemple, ou lorsqu'on a reconnu que tout phénomène forme un processus où l'on peut distinguer trois phases, sensitive, émotionnelle, appétitive, quelle est l'utilité pratique de cette simplification, en est-on beaucoup plus avancé? Cela permet, il est vrai, au psychologue de mettre de l'ordre dans ses idées; c'est un progrès en systématisation et en coordination des concepts relatifs aux divers types d'états de conscience; quant à espérer pouvoir déduire un jour des lois réglant ce processus fondamental la succession des états d'une conscience particulière donnée, autrement qu'en restant dans les limites des généralités vagues, personne n'y songe.

En résumé, à mesure qu'on diminue la multiplicité et la diversité des faits psychologiques en les réduisant à des types généraux, en nombre de plus en plus restreint; on perd en précision et en détermination ce qu'on gagne en simplicité et en généralité. Au contraire, à mesure qu'on dépouille le phénomène physique de ses qualités sensibles et qu'on le rapproche d'une abstraction pure comme le mouvement, uniquement composée d'éléments quantitatifs et *mesurables*, on serre de plus en plus près l'objet de la science et l'observation n'en acquiert que plus de sûreté et de précision.

Ce sont là vérités unanimement reconnues, sur lesquelles il est inutile de s'étendre, mais qu'il est bon de rappeler parce qu'elles font comprendre quelles différences profondes séparent les deux groupes de lois que nous comparons, au point de vue de l'importance pratique.

Les lois psychologiques ne se présentent pas seulement comme de simples énoncés d'uniformités de succession ; cette forme sèche et aride, que Stuart Mill et les autres associationnistes affectionnaient et avaient mise en honneur, ne jouit plus aujourd'hui de la même popularité. On reproche aux lois de succession de trop sacrifier à la clarté et à la simplicité des exposés. Tout ramener, dans la vie mentale, à des associations d'idées, n'est-ce pas mutiler et dénaturer les faits, ne pas tenir compte du fait principal, à savoir l'unité et l'identité de la personne consciente? On avait dit de cette psychologie associationniste qu'elle « nous volait notre moi » ; c'était en faire, sans pédanterie ni longues dissertations, la critique la plus topique, sinon la plus juste. Depuis, la psychologie a progressé et on a pensé qu'il fallait mettre en évidence la finalité de tous les actes de la vie psychique et la systématisation des innombrables éléments qui y concourent. M. Paulhan, en particulier [1], a étudié l'activité mentale à ce point de vue plus concret et en a formulé les lois.

« Le phénomène essentiel, dit-il, c'est la tendance. Les éléments psychiques sont toujours prêts à entrer comme parties dans des ensembles plus vastes. Ces éléments ont une organisation propre et une activité relativement indépendante. Chacun, en tant qu'il est un système, agit pour soi ; une fois réuni à d'autres éléments en un système supérieur, il n'agit plus, tant que l'association se maintient, que pour ce système supérieur dont il fait partie.... » Il y a ainsi une véritable lutte pour l'existence entre les éléments psychiques. « Dans cette lutte, la sélection est déterminée, les systèmes sont favorisés ou affaiblis par la nature plus ou moins parfaite de leur organisation propre et de leur association avec les autres éléments de l'esprit, par le degré de leur intensité, par leur répétition, par leur persistance et par d'autres circonstances moins importantes. »

Et il énonce des lois telles que celles-ci :

« Tout fait psychique tend à s'associer et à faire naître les faits psychiques qui peuvent s'harmoniser avec lui, qui peuvent concourir avec lui à une fin commune ou à des fins harmoniques, qui, avec lui, peuvent former un système. » C'est la loi dite d'association systématique ; elle se complète par la loi dite d'inhibition systématique : « Tout

1. *L'activité mentale et les éléments de l'esprit.*

phénomène psychique tend à empêcher de se produire, à empêcher de se développer, ou à faire disparaître les phénomènes psychiques qui ne peuvent s'unir avec lui selon la loi de l'association systématique, c'est-à-dire qui ne peuvent s'unir avec lui pour une fin commune. »

Voyons aussi ce que M. Fouillée entend par lois psychologiques [1]. Elles n'expriment pas seulement l'enchaînement pur et simple des phénomènes dans le temps, comme les lois physiques de succession, elles expriment un rapport de *convenance interne* entre les phénomènes que l'on conçoit sur le modèle des idées-forces et des appétitions. « Les rapports psychologiques sont donc des rapports de finalité immanente, très différents des lois de causalité purement physiques. »

Ces conceptions relatives au phénomène psychique en général sont sans doute plus voisines du fait concret révélé par le témoignage de la conscience que celles de l'ancienne psychologie associationniste. Mais elles prennent le titre de loi, et on ne le leur refuse pas, semble-t-il. On doit montrer que ceci mène à une nouvelle extension du concept de loi, que cette nouvelle acception ne saurait être rapprochée de celle de la loi physique, car elle en diffère encore bien davantage que les lois de succession auxquelles nous avons précédemment fait allusion.

Si, en effet, comme le dit M. Fouillée, les rapports psychologiques sont tellement différents des rapports physiques, pourquoi donner alors à l'expression abstraite de l'universalité de ces rapports, dans l'un et l'autre cas, le même nom de lois? Il ne pourrait qu'en résulter de fâcheuses confusions. Pour le savant, la loi éveille toujours un concept plus ou moins voisin de celui de loi physique; l'emploi de cette dénomination appliquée à des notions radicalement autres est tout au plus commode et peut devenir dangereux. L'expérience le prouve; on s'est tant servi du mot loi à tort et à travers!

En premier lieu, les lois de finalité et de systématisation, exprimant des rapports de convenance, ne nous parlent ni de la coexistence, ni de la succession, considérées strictement. A vrai dire, elles ne nous apprennent absolument rien de nouveau. La raison n'a pas fait un pas en avant, elle n'a rien créé de comparable à l'induction en physique, par laquelle nous franchissons l'abîme qui sépare l'observation banale suspendue à toutes les contingences et tous les hasards de la vie, de la découverte d'une loi, d'une loi qui a son fondement dans ce qu'on a appelé « la nature des choses ». Et il est facile d'en montrer la raison.

1. *La psychologie des Idées-Forces.*

Soient, par exemple, les deux lois d'association et d'inhibition systématiques. Les éléments qui apparaissent ou se maintiennent, et ceux qui disparaissent ou ne peuvent persister, apparaissent ou se maintiennent, disparaissent ou s'affaiblissent graduellement parce qu'ils sont, les uns favorisés et renforcés, les autres empêchés et gênés, en raison de leur nature propre et de leurs convenances ou incompatibilités particulières avec ceux auxquels ils s'allient ou qu'ils combattent. Il n'y a pas autre chose dans ces énoncés. Mais à quels signes reconnaîtra-t-on ces convenances ou ces harmonies et ces incompatibilités ou ces désaccords? Précisément à ceci que les éléments dont il est question apparaissent ou n'apparaissent pas, demeurent ou s'évanouissent. Ces prétendues lois sont des truismes et rien moins que des explications, pas plus que la vertu dormitive de l'opium n'en est une. Y a-t-il là quelque chose qui rappelle la loi physique avec l'hypothèse qu'elle suggère et de laquelle on déduit ensuite un faisceau de lois? Elles ressemblent, je le veux bien, aux anciennes généralités de l'alchimie et à « l'horreur du vide », mais ces expressions générales de faits particuliers semblables, nul ne leur conférait le titre de loi physique, auquel nous attachons aujourd'hui un sens si net et si précis. Le propre de la loi physique, c'est, a-t-on dit, de permettre la prévision. Si telles conditions sont remplies, tel phénomène se produira. Or ces conditions seront remplies, car ce sont aussi des phénomènes qui doivent se produire en vertu d'autres conditions; celles-ci, à leur tour, nous les ramenons à d'autres, plus simples, et ainsi de suite, tant qu'enfin nous en arrivons à invoquer la persistance et l'immuabilité de quelque chose dans l'univers. Mais cette hypothèse ultime, nous ne pouvons pas ne pas l'émettre, car autrement l'existence même du monde extérieur se trouverait compromise, et il est de notre intérêt pratique le plus évident de croire à un monde extérieur, d'en affirmer l'existence. Mais les lois psychologiques dont il s'agit, en quoi permettent-elles la prévision? Elles ne jugent que du fait accompli. Elles disent : le fait accompli est accompli; elles sont muettes à l'égard du fait qui s'accomplira. On pourrait répliquer, cependant, qu'il nous est loisible de les transformer, comme les lois physiques, par le postulat de l'induction. A quoi nous répondrons d'abord que, n'y ayant aucun intérêt, car l'existence de la conscience n'est pas en jeu, l'induction ne serait plus, dans ce cas, un postulat, et, ensuite, que nous n'en avons même pas le droit, car notre conscience nous enseigne que nous ne sommes pas une série indéfinie de répétitions intégrales et que nous changeons, au contraire, sans cesse. Il y a des malades qui se croient tantôt un personnage, tantôt un autre; il y en a qui mènent

simultanément plusieurs vies conscientes étrangères l'une à l'autre, qui revêtent à tour de rôle des personnalités sans aucun lien les unes avec les autres; il y en a chez qui la mémoire, à partir d'une certaine époque, ne fonctionne plus et où la conscience semble ne plus s'enrichir; mais on n'en a jamais rencontré un seul qui se soit cru redevenu exactement ce qu'il était à un moment donné, une semblable croyance étant en contradiction avec la conscience.

En second lieu, les lois de finalité et de systématisation, exprimant des *tendances*, même si ces tendances étaient conçues comme universelles et nécessaires, sont des énoncés vagues. La tendance est, en somme, l'expression abstraite de l'appétition, et l'appétition n'indique aucun rapport extrinsèque entre deux objets; par appétition on entend simplement le mode général de l'activité du sujet. Énonçant des appétitions, ces lois se réduisent à ceci : le sujet agit. Appellera-t-on cette proposition une loi? Mais alors la conscience de l'appétition en est une, et la conscience en général en est une aussi. Cette extension du concept de loi ne conduirait donc qu'à y faire entrer la confusion et détruirait ce que la raison a eu tant de peine à édifier.

Nous pouvons maintenant récapituler la discussion. Ce que l'on désigne sous le nom de lois psychologiques, lois de succession et lois de systématisation ou de finalité, ne participe en rien au caractère propre des lois physiques, à savoir l'universalité conçue comme nécessaire; et cette différence radicale a sa source dans la propriété essentielle du phénomène psychique, auquel on ne peut pas, sans le dénaturer entièrement, appliquer le principe de la répétition intégrale.

Ces conclusions admises, on sera bien près de penser qu'il n'existe pas, à proprement parler, de lois psychologiques, plus ou moins analogues aux lois physiques, c'est-à-dire de propositions universelles et nécessaires touchant les phénomènes de l'esprit, de propositions exprimant d'une manière abstraite la nature intime, le mode profond de l'existence pour soi, du fait conscience en ce qu'il a d'irréductible et d'absolument réel. Cependant, il y a de véritables lois psychologiques, et c'est ce qu'en terminant nous allons essayer de faire comprendre brièvement.

La conscience implique le changement. Entre deux états de conscience si simples, si isolés qu'on les suppose, il ne saurait y avoir identité; le témoignage immédiat de la conscience elle-même s'y oppose. La vie mentale, au point de vue concret, est une diversité absolue, un écoulement incessant, un devenir. Que l'on essaie, maintenant, d'objectiver davantage le fait psychique, de lui appliquer,

en vue de la connaissance systématisée, les procédés de la comparaison et de la classification, on le transformera en un être abstrait qui se différenciera de plus en plus de son modèle concret. On arrivera ainsi, en continuant d'après la même méthode, à lui enlever son caractère le plus réel, la singularité, l'individualité dans le temps — et dans l'espace, pour les consciences coexistantes — et on en fera un objet de science, comme le phénomène en soi. On lui imposera les lois de succession et on constituera une psychologie dont l'objet ne sera que le fantôme du fait de conscience, la « psychologie sans âme », ainsi qu'on l'a nommée, la psychologie sans phénomènes psychologiques, comme il serait plus juste de la nommer.

Mais on peut s'arrêter en route; on n'a pas besoin de pousser l'abstraction jusqu'à ses dernières limites, et on peut adopter un compromis entre l'abstrait et le concret.

Considérons, dans ce but, les phénomènes psychiques, en tant qu'objets de connaissance, en tant que susceptibles de se prêter à la comparaison et à la classification, comme pouvant présenter les uns par rapport aux autres des similitudes diverses et des identités partielles, mais n'allons jamais jusqu'à admettre la ressemblance absolue ou l'identité intégrale. Par leurs similitudes, ils se rangeront en classes, genres et espèces; ils deviendront objets de science, d'une science toute empirique, il est vrai, mais capable de progrès et accessible aux généralisations les plus vastes. Par leurs différences irréductibles, ils conserveront néanmoins leurs qualités essentielles et on ne sera plus tenté de s'imaginer qu'on pourrait un jour les déterminer totalement dans le futur, comme on le fait pour les phénomènes externes.

Cette synthèse aboutit au principe de la *répétition altérante*. Ayant déjà eu l'occasion de le formuler et d'en donner l'explication, nous ne nous y arrêterons pas [1]. Mais, au point de vue qui nous occupe actuellement, dire que les phénomènes psychiques ne se répètent qu'en s'altérant, c'est poser la condition expresse d'une psychologie franchement séparée des sciences ayant pour objet le mondeextérieur. Ce principe est donc une loi, possédant à l'égard du fait de conscience érigé en objet phénoménal, à l'égard de l'objet subjectif, le caractère requis d'universalité et de nécessité. C'est la loi par excellence de la psychologie, car si on se refuse à l'admettre, ou bien on croit étudier les phénomènes psychiques, tandis qu'on n'en considère que de vagues reflets et on ne construit qu'une fausse psychologie, ou bien on s'interdit par avance de les soumettre à la

1. *La Répétition et le Temps* (*Revue philosophique*, septembre 1893).

connaissance scientifique, qui demande la classification, et on nie la possibilité de la psychologie comme science spéciale.

On pourra encore énoncer une autre loi, qui n'est que le corollaire de la précédente, à savoir que dans tout phénomène psychique, comme tel, il faut toujours penser qu'il y a quelque chose dont on ne peut absolument rien dire avant que le phénomène en question se soit produit, et qu'il y a, par suite, dans tout futur une part plus ou moins considérable d'absolue indétermination. Et cette loi n'est pas, comme on n'inclinerait à le croire, un truisme, car elle exprime le témoignage immédiat de la conscience, la réalité de la diversité concrète et du devenir, en conformité avec le point de vue objectif et abstrait de la connaissance, et elle résulte de la synthèse même qui fonde la vraie psychologie et qui en garantit la possibilité.

Nous voici transportés à l'antipode du concept de loi physique. Dans les deux cas, nous affirmons, toutefois, d'une classe définie d'objets connaissables, un mode universel et irrésistible de les concevoir dans leur existence possible. Pour les phénomènes physiques, la loi est ce qui les détermine; pour les phénomènes psychiques, la loi est ce qui en nie la détermination. Pour les premiers, nous ne séparons pas ce qui a été de ce qui sera, nous prolongeons le passé dans le futur, nous n'y voyons qu'une seule et même ligne, où la continuité s'impose. Pour les seconds, nous creusons un abîme entre ce qui a été et ce qui sera, nous marquons un trait ineffaçable entre le passé et le futur, nous morcelons le temps en éléments hétérogènes et nous en faisons un discontinu.

On objectera peut-être que parler d'objets connaissables où l'indétermination serait la règle, c'est tomber dans la contradiction. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Le fait de conscience, en tant qu'il est connu, est aussi déterminé que le fait entièrement objectivé et posé en soi. Or ce qui est connu est, par définition, ce qui a été. Quant à ce qui sera, on n'en peut, *a priori*, rien dire, soit dans le monde extérieur, soit dans celui de la conscience. Mais l'induction, par laquelle nous établissons la loi physique, identifiant ce qui a été et ce qui sera, simplifie la conception de l'univers en nous permettant de ne plus considérer que ce qui *est*; tandis que la loi qui affirme la nécessité du changement ou l'indétermination du futur, nous interdit de tout placer dans le domaine de l'actuel. Elle n'empêche pas de dire que ce qui est connu est connu, partant déterminé, mais elle empêche d'identifier le connaissable et le connu, et, par suite, de croire que tout objet connaissable soit, parce qu'il est objet de connaissance possible, actuellement déterminé.

IV

De conclusions dogmatiques à cette étude, nous n'avons à en indiquer aucune. L'analyse du concept de loi est, par elle-même, assez féconde pour qu'il paraisse superflu d'en vouloir aussitôt tirer des conséquences relatives à l'ontologie et à la morale. Ces conséquences variées, chacun, selon ses tendances, pourra les développer à sa guise; présentées ici, elles ne feraient qu'affaiblir les raisonnements précédents et en obscurcir les points délicats.

Le but à atteindre était de montrer par l'examen des concepts passés en revue, dans les branches les mieux définies de la connaissance, combien le mot loi correspond peu à une idée simple, toujours la même, quel que soit l'usage qu'on en fasse en philosophie et dans les sciences particulières. On a vu que, dans l'idée de loi, l'hétérogénéité et la confusion régnaient, et ceci doit rendre dorénavant assez circonspect pour n'employer le terme qui la désigne qu'avec de grandes précautions, en indiquant nettement et l'objet que l'on pense et la fin que l'on se propose.

LOUIS WEBER.

ORIGINES ET CONDITIONS SOCIALES

DE LA MORALITÉ

I

On entend généralement par moralité la bonne conduite, c'est-à-dire la conformité des actes à l'idée que nous nous faisons du Bien moral. C'est précisément parce qu'on a toujours voulu impliquer une valeur morale intrinsèque à tout acte moral qu'on a tant discuté sur ce qui devait être considéré comme caractérisant essentiellement la moralité. Si la conduite tire sa valeur morale de la conception du Bien moral, la moralité ne peut être constante, uniforme, qu'à la condition formelle que tous les hommes aient le même idéal moral dans tous les temps et dans tous les lieux, ce qui n'est pas. Si, au contraire, la valeur morale se trouve dans l'action elle-même, dans la pratique morale, elle ne dépend plus du Bien moral « en lui-même », attendu qu'un acte moral est un fait, et qu'un fait, pas plus ici que dans le reste des phénomènes, ne peut être considéré comme tenant sa valeur de la loi que nous lui concevons. Les planètes n'ont pas attendu la découverte de Newton pour graviter autour du soleil, et ce ne sont point ses calculs qui ont tracé leur orbite dans l'espace. Les animaux s'entr'aident, et nous donnent souvent l'exemple d'une moralité indéniable, sans que nous puissions leur prêter notre impératif catégorique; nos ancêtres ont commencé à pratiquer une certaine moralité avant d'avoir pu formuler le Bien moral. A moins d'admettre que la moralité est apparue miraculeusement à tel point du temps ou de l'espace, nous sommes bien obligés de supposer qu'elle s'est formée progressivement, par évolution, résultant de conditions antérieures déterminantes, à la façon de tout ce que nous croyons et connaissons.

Quand nous disons que la moralité vise la conduite, nous oublions trop que la conduite n'a de sens qu'autant que nous l'envisageons dans l'être social. Sans doute, nous admettons bien une moralité individuelle, mais il n'est pas nécessaire d'une longue réflexion pour remarquer que, en dehors des états de conscience proprement dits des âmes religieuses, toutes les pratiques morales, même les plus religieuses, ont toujours un caractère social, soit au point de vue du bon exemple, soit comme manifestation d'une croyance commune considérée comme un lien (religion), comme un mode d'union des âmes et des cœurs (foi). Cela est tellement vrai que les conducteurs de peuples ont toujours attaché une grande importance sociale (gouvernementale, politique, temporelle) au maintien et au développement des idées religieuses; de tout temps la religion a été considérée comme un des fondements, une des bases de la société, en raison de son importance morale.

En réalité, les hommes ont toujours impliqué dans leur conception du Bien moral une certaine idée de Bien social. Nous ne demandons pas seulement à nos semblables de vouloir le Bien, car nous n'avons aucun moyen de le constater, mais surtout de faire le Bien. La vertu n'est pas seulement « une inclination au bien » (Leibnitz), elle est aussi la réalisation du bien. Ne confondons la moralité ni avec le mérite ni avec la morale.

La valeur de la moralité, c'est-à-dire de la pratique morale, est indépendante de la valeur de la théorie morale qui l'inspire. La théorie morale (science morale, religion morale, philosophie morale) est, d'une part, la systématisation dans notre esprit de la loi qui régit la moralité, la conduite, les mœurs, et, d'autre part, la raison qui est censée nous faire agir dans tel ou tel sens.

Mais ici, pas plus que dans le reste du monde phénoménal, pas plus que dans les autres sciences, il n'est nécessaire que notre conception de la loi soit adéquate, pour que le fait se produise : ce n'est point parce que la théorie de la gravitation est vraie que les planètes gravitent dans l'espace. En morale comme en physique, il y a les faits et les interprétations que nous leur donnons : nous appelons ces dernières, lois physiques ou morales, quand nous constatons et formulons une corrélation adéquate entre les phénomènes. La loi, en effet, n'est d'abord que la constatation et l'affirmation que telle ou telle somme de causes ou de circonstances agissant dans les mêmes conditions doivent nécessairement reproduire les mêmes effets; puis cette loi se fixe, se cristallise dans notre esprit au point qu'elle nous semble avoir une existence réelle, ontologique, et nous finissons par croire que c'est elle qui commande,

qui produit le phénomène observé. Cela est si vrai que pour beaucoup de lois cosmiques et physiques nous ne pouvons plus, sans avoir besoin d'y réfléchir, sentir autrement les rapports d'un phénomène et de la loi que nous lui prêtons. Cela tient à ce que la loi, répondant dans notre esprit à la cause du phénomène, nous ne pouvons pas envisager l'effet sans sa cause et réciproquement; cependant la cause et l'effet sont distincts : nulle part peut-être, cette remarque n'a plus lieu de se faire qu'à propos de la loi morale et de la conduite. A chaque instant, en effet, nous pouvons constater chez nous-mêmes et chez nos semblables des actes qui répondent parfaitement aux prescriptions de la loi morale et qui, en réalité, sont accomplis sous l'influence de toute autre cause. C'est le cas de rappeler que Kant reconnaissait lui-même l'impossibilité de trouver dans la vie pratique un seul acte absolument moral, c'est-à-dire uniquement déterminé par « le précepte strict du Devoir. »

Quand nous cherchons à analyser la moralité d'une action, c'est-à-dire à la juger bonne ou mauvaise, nous ne pouvons le faire sans nous préoccuper de ses conséquences effectives ou possibles pour l'individu comme pour la société. Par conséquent, la moralité, indépendamment de toute conception morale, implique toujours nécessairement un point de vue social. Ce n'est ni dans l'individu qui agit, ni dans l'action « en elle-même », ni dans l'intention qui la provoque, ni même dans la conséquence que nous devons la placer exclusivement.

La vraie moralité est la conduite devenue consciente d'elle-même et s'inspirant du désir général du Bien ou guidée par l'habitude prise de faire le Bien ou le mieux. Il en est de la moralité comme de la mentalité : toutes deux se manifestent et s'exercent d'abord, avant de devenir conscientes d'elles-mêmes.

S'il en était autrement, nous serions dans la nécessité de refuser tout caractère de moralité à la plus grande partie de nos propres actes, à la somme entière des actions de tous les êtres humains auxquels nous ne pouvons pas même accorder une simple parcelle de conscience vraie.

Vouloir faire dépendre la moralité de l'intention, de la bonne volonté ou de l'effort, c'est méconnaître la réalité des faits, c'est vouloir faire de la moralité une entité, une chose absolue au lieu de la considérer simplement comme la résultante de l'ensemble des conditions, circonstances ou causes qui la déterminent et l'individualisent dans notre esprit.

« La moralité ne consistant pas seulement dans les intentions,

mais dans les actes, dépend de tout ce qui contribue à déterminer les actes, par exemple des circonstances dans lesquelles l'activité se déploie, et des situations qu'on s'est créées antérieurement. Mais, à supposer même que la volonté seule eût une valeur morale, comme quelques-uns le pensent, l'analyse nous montre que la volonté elle-même est circonscrite et n'a jamais une indépendance absolue illimitée [1]. » Point de liberté pure et inconditionnée, puisque toute résolution dépend des motifs et des mobiles qui la suggèrent, lesquels tiennent, en partie du moins, à des causes que nous subissons et ne pouvons changer. L'intention donc, fût-elle seule morale ou immorale, dépend elle-même de tout ce qui entre nécessairement en elle et la détermine.

« De quelque manière qu'on l'entende, la moralité est faite de plusieurs facteurs, dont chacun est solidaire, et comme diraient les mathématiciens, fonction de tous les autres, si bien que tout se tient et s'enchaîne dans la vie morale. La moralité n'est pas chose épisodique et transitoire, apparaissant miraculeusement à tel point du temps et de l'espace, sans attaches avec rien, sans préparation et sans suites. Sous ce rapport comme sous les autres, les choses forment un système.

« L'homme est « un tout naturel [2] » ; il se corrompt ou s'améliore suivant des lois naturelles. Car l'acte moral, la conduite bonne ou mauvaise ne dépend pas seulement de l'intention qui l'inspire, mais aussi de la matière à laquelle la volonté s'applique, c'est-à-dire des conditions extérieures dans lesquelles l'agent se trouve placé. Et l'intention dépend elle-même de l'état intérieur du sujet, de ses aptitudes naturelles qu'il ne choisit pas, qu'il ne peut changer radicalement, ni d'un seul coup, de sa sensibilité plus ou moins vive, de l'éducation qu'il a reçue, des habtiudes qu'il a prises [3]. »

Notre moralité est conditionnée, notre conduite est déterminée, notre volonté est liée de plusieurs manières. Il y a solidarité, c'est-à-dire continuité dans notre vie morale ; et cela dans quelque acception large ou étroite qu'on veuille prendre le mot moralité.

« Il y a solidarité dans les actions, solidarité dans les intentions, solidarité mutuelle, plus complexe encore, entre les intentions et les actes [4]. »

La moralité, en un mot, est la résultante de notre activité, de notre

1. Voir notre conception de la volonté, considérée comme une résultante dans *la Vie et la Pensée*, F. Alcan.
2. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, XX.
3. Marion, *De la solidarité morale*, p. 44. F. Alcan.
4. Marion, *loc. cit.*

vie sociale, collective, comme la mentalité est la résultante de notre activité sensible, sensorielle, psychique. Elle est le produit de la sociabilité ou correspondance sociale des hommes vivant à l'état social, comme la mentalité est le produit de la sensibilité générale ou correspondance des appareils dans un organisme : c'est la solidarité sociale d'abord purement organique, automatique, qui par la répétition, la multiplication et la répercussion incessantes des corrélations, dépendances et déterminations mutuelles finit par s'adapter, se fixer, s'organiser de plus en plus dans la collectivité, sous la forme de tendances, d'habitudes que nous appelons instincts chez les animaux, mœurs, moralité, morale, chez l'homme.

« A l'origine, il n'y a pas de morale; il n'y a que des mœurs, et pas même de mœurs, des habitudes [1] », ou plutôt de simples réactions déterminées par les excitations provenant des rencontres, des besoins, des circonstances, absolument comme nous avons vu, à propos de la sensibilité et de la conscience, qu'il n'y a au début que des excitations et réactions déterminées par les influences externes, puis des actions et réactions internes par suite des différenciations anatomiques et des répercussions intraorganiques d'où naissent les sensations et les idées.

La moralité est la façon dont se déterminent dans l'individu ses rapports et corrélations avec ses semblables, d'où naissent ses tendances et son activité morale qui se manifestent ainsi comme la résultante, comme la réaction des excitations qui constituent en réalité les relations sociales.

Par conséquent, nous pouvons dire que la moralité est la façon dont s'accomplissent les relations réciproques des êtres sociaux, comme la santé est l'harmonie des fonctions de l'organisme; il y a des degrés dans la moralité comme dans la santé, et l'immoralité c'est la maladie de l'être social.

On prétend généralement que nous apprécions la moralité de nos actes, non pas d'après une loi découverte et formulée à la façon des autres lois de la nature, mais d'après une loi ou idée morale absolue, nécessaire, supérieure et antérieure à tout ce que nous pouvons avoir appris. De sorte que la loi morale non seulement ne serait pas un produit de l'expérience humaine, une résultante de l'évolution mentale sociale, mais existerait « en elle-même », antérieurement et indépendamment de la vie sociale ; par conséquent, ou bien la loi morale a existé sous forme de conscience morale ou de sens moral chez tous les hommes, à toutes les périodes de l'huma-

1. De Greef, *Introduction à la sociologie*, II, p. 274.

nité et dans toutes les conditions de sauvagerie, de barbarie et de civilisation, ou bien elle est apparue subitement dans le cours de l'évolution sociale, c'est la thèse de la doctrine de la révélation, sans qu'on puisse au juste savoir à quel moment.

A cela, il suffit de répondre que la moralité a précédé la morale et dérive de la sociabilité, qui est elle-même une résultante de l'organisation de la vie. C'est un fait dont il n'est plus possible de douter en présence des masses de preuves et de documents qui se multiplient tous les jours et établissent d'une façon péremptoire :

1° Que la sociabilité existe dans toute la série animale depuis la société par simple juxtaposition et dépendance accidentelle d'animaux d'espèces différentes, chez les parasites, les commensaux et les mutualistes; la société par fonction de nutrition chez les infusoires, les zoophytes, les tuniciers, les vers; la société par famille conjugale, maternelle chez les insectes, paternelle chez les reptiles, les poissons, les oiseaux, les mammifères, jusqu'à la société de relation dans la peuplade par réunion accidentelle involontaire, puis volontaire, d'abord momentanée, ensuite durable, avec des degrés divers d'organisation et de concentration qui représentent la plus grande analogie avec ce que nous retrouvons dans l'humanité à son origine, comme chez les peuplades sauvages de nos jours qui se trouvent ainsi marquer en même temps la transition entre les sociétés animales et les sociétés humaines, et nous donnent une reproduction vivante ou plutôt une survivance des débuts de notre humanisation [1].

2° Que la moralité se montre également dans toute la série animale depuis la simple mutualité jusqu'à la moralité vraie des animaux supérieurs (fourmis, abeilles, animaux domestiques, singes, etc.), et que nous voyons cette moralité apparaître et se développer en raison directe de l'organisation progressive de la vie et de la socialisation [1].

3° Que la moralité humaine, métaphysique ou religieuse telle que nous la voyons aujourd'hui remonte à des origines plus humbles, ayant passé par diverses phases (morale barbare, morale sauvage, morale bestiale), au point qu'à son origine on est obligé de la reconnaître très nettement inférieure à ce que nous constatons chez bon nombre d'animaux, et que nous pouvons dire légitimement que la moralité a dû manquer totalement aux origines de l'humanité, puisque en réalité nous la voyons encore faire complètement défaut chez des peuplades restées tout à fait bestiales, et que tout le monde

1. Voir Espinas, *Sociétés animales*.

est d'accord pour reconnaître l'absence de moralité, c'est-à-dire de responsabilité et de valeur morale, aux idiots, aux dégénérés héréditaires, aux aliénés, aux enfants en bas âge. D'où il résulte suffisamment que la moralité n'est point fonction essentielle de l'humanité, mais n'est qu'une résultante de l'évolution mentale et sociale de notre race. C'est en effet une opinion universelle que la responsabilité est en raison directe du développement mental ou mieux de l'évolution mentale et morale. Ceci pourrait paraître une simple tautologie si nous ne faisions remarquer que nous voulons seulement tirer de cette opinion courante la preuve que tout le monde admet en réalité l'évolution de la morale, et conséquemment la nécessité inéluctable de reconnaître que la moralité n'a pas toujours été ce qu'elle est, mais a dû avoir des débuts plus modestes et que nous devons nous incliner devant la science quand elle vient nous démontrer l'absence de toute moralité vraie chez des peuplades entières, au lieu de continuer à vouloir lui trouver une innéité, une surnaturalité, une nécessité supérieure et antérieure à toute raison révélée ou autre, comme le veulent encore les moralistes indépendants de nos jours.

Si nous essayons de soumettre à l'analyse l'idée dernière de la morale et de la moralité, nous trouvons qu'en réalité la morale se réduit à une question de solidarité, de réciprocité ou de dépendance mutuelle. En effet, si nous considérons la morale au point de vue individuel, nous ne pouvons la comprendre sans la baser sur la relation nécessaire de l'individu avec ses semblables, puisque, si nous pouvions considérer l'individu *seul*, « en soi », c'est-à-dire sans relation avec ses semblables, sa conduite ne pourrait avoir aucune signification morale, sauf au point de vue religieux, par rapport à sa conformité au commandement divin, ce qui constituerait encore une dépendance mutuelle, une solidarité même, puisqu'elle supposerait nécessairement la sanction divine des peines et des récompenses.

Or la solidarité, la réciprocité, la dépendance mutuelle qui représente l'idée la plus simple, la plus réduite, la plus générale, la plus extensive que nous puissions nous faire de la moralité d'un acte, nous montrent en même temps l'origine toute expérimentale du sens moral, de l'idée et de la conception de la loi morale. Il nous est impossible, en effet, de concevoir la moralité d'un acte, c'est-à-dire de le juger bon ou mauvais, sans reconnaître que c'est l'apprécier au point de vue de ses conséquences effectives ou possibles pour l'individu comme pour la société. Quand même on voudrait prétendre que l'appréciation de la moralité se fait d'après un idéal moral,

d'après l'idée du Bien, cela ne pourrait rien changer au fond, car il faudrait toujours bien arriver à reconnaître que cet idéal moral, cette idée du Bien, résultent également de l'expérience, ni plus ni moins que notre conception des lois physiques ou mathématiques qui nous offrent aussi un caractère de nécessité, d'absolu, dont nous avons montré la source dans la loi d'organisation de notre mentalité aussi bien que de notre moralité.

Les faits les plus élémentaires de moralité, c'est-à-dire de solidarité que nous pouvons relever dans la série animale se retrouvent en effet dans le type le plus élémentaire de société que nous pouvons envisager comme telle : c'est le cas des sociétés par simple juxtaposition des individus (parasites, commensaux, mutualistes) ou par fonction du nutrition (infusoires, tuniciers, vers); mais la morale ne commence vraiment qu'avec l'apparition des fonctions de reproduction, par la constitution de la famille qui amène le fait de l'assistance, comme nous le voyons chez certains plongeurs où les petits, ayant perdu leurs parents, sont élevés par d'autres couples, et chez tous ceux qui pondent en commun (eiders), ou font des nids en commun (salanganes), ou forment des sociétés pour se nicher (sternes).

Nous pourrions ainsi multiplier les exemples de solidarité sociale chez les animaux. Mais on ne manquera pas de nous objecter qu'il n'y a là qu'une simple manifestation de l'instinct sans aucun rapport d'identité de nature avec la solidarité consciente de l'humanité que nous appelons la morale.

Nous reconnaissons volontiers, et nous ne saurions trop le répéter, pour éviter toute confusion, que nous ne voulons nullement confondre ni identifier la moralité vraie, telle que nous l'entendons dans notre civilisation actuelle, avec la solidarité inconsciente des animaux sociables, pas plus que nous ne prétendons identifier la morale des Fuégiens et Tasmaniens à notre propre morale, mais ce que nous voulons bien établir, c'est que dans toute l'échelle de la moralité, nous retrouvons toujours ce même caractère général commun de solidarité, de réciprocité, de dépendance mutuelle : la différence tenant seulement au nombre des manifestations de cette solidarité, à ses modes divers, enfin, pour l'humanité, à son caractère conscient. Et encore devons-nous bien faire remarquer que, quoi qu'on puisse dire et penser, il est tout à fait impossible, devant les faits actuellement connus et admis universellement, de nier que la moralité vraie, telle qu'on l'entend toujours dans les discussions philosophiques sur la morale, n'existe en réalité que chez un certain nombre de natures privilégiées et chez celles-ci dans un certain nombre de leurs actes :

la vérité est que la moralité consciente, voulue, réfléchie, est pratiquement l'exception, la moralité inconsciente, irréfléchie, automatique purement réflexe, est la règle dans notre vie courante : ce qui est en somme fort heureux, puisque la moralité automatique, instinctive, guide sans peine les actions les plus fréquentes, tandis que la moralité vraie demande un effort de la volonté, suppose une réflexion qui devient presque toujours un obstacle, en agissant par une sorte d'inhibition sur notre fonction morale; il en est de notre moralité devenue fonction morale comme de la plupart de nos fonctions organiques et psychiques : elles s'exécutent d'autant mieux, d'autant plus sûrement qu'elles sont mieux habituées, adaptées, organisées, au point qu'un retour de la volonté, de la réflexion, de la conscience, entraîne presque fatalement un trouble, un dérangement, sinon un arrêt dans la fonction.

Il ne faut point en effet perdre de vue que la moralité vraie, c'est-à-dire consciente, voulue, telle que nous l'entendons couramment, est déjà fort rare dans l'humanité : aussi, ne faut-il point s'étonner que la *moralité absolue* soit déclarée impossible [1]. De quelque côté qu'on se retourne, il faut toujours arriver à reconnaître la relativité de la morale, de la moralité et de la loi morale. Sans cela, il est impossible de comprendre les faits aussi nombreux que bien établis de morale grossière, bestiale, barbare, sauvage, d'absence de morale, de déviation morale (moralités partielles ou particulières). (V. Letourneau, *Évolution de la morale.*)

Mais alors, si on admet que la morale s'est développée, perfectionnée successivement dans le cours des âges de l'humanité, il faut de toute nécessité remonter aux faits les plus simples, les plus primitifs de moralité si on veut en saisir le vrai caractère; il ne s'agit plus de notre morale avec toutes nos idées métaphysico-religieuses qui nous viennent de l'hérédité, de l'éducation, de notre entraînement intellectuel. Il ne s'agit plus, en un mot, de juger, de penser la morale avec notre conscience toute faite, et avec nos idées théoriques qui en découlent insconsciement, mais il faut voir la moralité de nos premiers ancêtres telle que nous la retrouvons chez leurs survivants, nos frères les sauvages, il faut interroger la conscience d'un Fuégien, d'un Tasmanien pour voir si nous y trouverons cette idée du Bien absolu, cette conscience du Devoir, ce sens moral dont nous nous

1. Dans le fait, dit Kant, il est absolument impossible d'établir par l'expérience, et avec une parfaite certitude, un seul cas où la maxime d'une action, d'ailleurs conforme au devoir, n'ait eu d'autres bases que des principes moraux et la représentation du devoir. On ne rencontre partout que le cher moi-même, au lieu du précepte strict du devoir (*Mét. de la Morale*).

enorgueillissons et dont nous nous targuons pour nous adjuger une nature à part dans la création [1]. Ainsi réduite, la morale ne nous apparaît plus du tout sous le même aspect, et il ne faut vraiment pas s'étonner que des théoriciens aient trouvé plus commode de refuser à ces pauvres humains arriérés le privilège divin de notre conscience révélée. Mais, ce ne sont point là des façons de raisonner, sans quoi il faudrait alors refuser le caractère d'humanité à tous nos ancêtres, à tous les sauvages, à tous les idiots, aux crétins, aux dégénérés, aux aliénés, et même à nos enfants jusqu'à l'âge de raison! D'autre part si on nous accorde qu'il faut ainsi remonter à des origines si humbles pour notre moralité, il devient vraiment commode de saisir l'erreur de tant de belles théories sur les bases de la morale, depuis les doctrines religieuses, les morales philosophiques, c'est-à-dire métaphysiques, jusqu'aux morales les plus naturistes et utilitaires, car on nous accordera qu'il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'accorder un caractère conscient, réfléchi, voulu aux mobiles des actes de simple solidarité sociale du sauvage, dans sa horde, et même dans sa propre famille. Que si on veut nous donner comme explication la pitié (Schopenhauer), la sympathie (Adam Smith) ou l'intérêt, nous répondrons que le cerveau de notre pauvre Fuégien nous semble bien peu susceptible de concevoir l'idée générale de pitié, de sympathie ou d'intérêt. Du reste, quand même on voudrait garder une de ces interprétations, la difficulté ne serait point levée, car les actes de simple solidarité dont nous faisons la morale sauvage, ne sont point le dernier terme de l'analyse qu'il nous faut faire de la moralité. Du moment où nous sommes obligés de reconnaître comme constituant le germe de la moralité humaine les faits de simple solidarité sociale (assistance familiale, réciprocité de services), il est impossible de ne pas attribuer aussi un caractère moral aux mêmes faits de solidarité que nous observons dans la série animale : or là, assurément, on ne viendra plus nous parler de pitié, de sympathie, d'intérêt : en tout cas, si on peut encore le faire pour certains animaux doués peut-être d'une mentalité élémentaire, on ne pourra sûrement pas l'invoquer pour les animaux les plus inférieurs chez qui nous retrouvons les mêmes traces de solidarité, sous la forme de société élémentaire telle que nous la voyons chez les infusoires, les tuniciers, les vers et chez les insectes. Or, à ce degré, on ne peut nier un certain degré de solidarité sociale, on ne peut refuser à ces faits de nous représenter l'origine, l'embryon

1. De Quatrefages, dans *l'Espèce humaine*, se base expressément sur la moralité et la religiosité pour distinguer l'homme de la brute.

de ce que nous appelons la morale et la moralité à un degré plus élevé dans la série organique. Il faut donc bien se résigner à admettre : 1° que la moralité a d'abord commencé sous la forme inconsciente de simple solidarité ou sociabilité ; 2° que la solidarité, origine première en même temps que le caractère le plus général et le plus réduit de la moralité, est la résultante et la condition de l'organisation sociale : d'où il s'ensuit que c'est dans les conditions mêmes de la vie à l'état social, c'est-à-dire dans les lois de l'organisme social que nous devons chercher et trouver la véritable source ainsi que l'explication des caractères d'innéité, de nécessité, d'obligation et d'universalité que l'on a, de tout temps, attribués à la loi morale. C'est, en effet, en s'appuyant sur ces caractères qu'on a voulu faire de la loi morale, une loi antérieure et supérieure à la raison, à l'expérience. Or, il suffit de mettre cette fameuse loi morale en présence des faits pour constater de suite qu'elle ne peut être conçue autrement que comme exprimant la perception de la nécessité de rapports entre des êtres sociables déterminés précisément et uniquement par les conditions qui rendent possible la vie commune ou sociale. Chercher ailleurs la notion de la loi morale, c'est aboutir à l'envisager « en soi », c'est-à-dire à faire de la loi morale une sorte d'entité ayant une existence réelle en dehors des rapports ou conditions qui la déterminent, ce qui est incompréhensible. Par conséquent nous ne pouvons pas supposer une autre source à la connaissance et à la maximation de la loi morale que la constatation, sans cesse réitérée à travers les âges, des mêmes nécessités sociales des faits de dépendance, d'aide, de sympathie que nous comprenons tous sous le nom de solidarité sociale [1].

Nous nous expliquons ainsi pourquoi la notion morale paraît manifestement avoir complètement manqué dans les premiers âges de l'humanité, comme elle paraît encore faire défaut chez un grand nombre de peuplades arriérées [2] ; nous comprenons en même temps pourquoi la moralité nous offre, comme la mentalité, un parallélisme très significatif avec l'évolution sociale. Enfin, en appliquant à la

1. « Si nous examinons les mots, ces témoignages préhistoriques les plus anciens, nous verrons que toutes les notions morales renferment quelque élément indifférent au point de vue de la morale... Mais pourquoi les choses moralement bonnes et mauvaises n'ont-elles pas leurs propres noms dans le langage? Pourquoi les connaissons-nous par quelque autre chose qui avait antérieurement sa dénomination ? Évidemment parce que le langage date d'une période où la jugement moral et la connaissance du bien et du mal n'avaient point encore fait leur apparition dans l'esprit humain. » Geigert, Conférence au cercle commercial de Francfort-sur-Mein, 1869, in Romanes, 341.

2. Letourneau, *Évolution de la morale.*

moralité la même idée d'organisation progressive des faits de sensibilité ou perception morale se répétant sans cesse à travers les âges de l'humanité, nous arrivons facilement à comprendre comment les idées morales élémentaires, communes à tous les êtres humains ou mieux à tous les êtres vivant en société, s'accumulent et se transmettent de génération en génération, organisent la moralité à la façon de l'instinct et finissent par en faire une véritable fonction sociale qui nous offre dès lors le même caractère d'innéité, d'hérédité, d'universalité, d'immutabilité, de nécessité et d'obligation que nos autres fonctions ou besoins organiques.

La moralité, en effet, s'applique aux actions au point de vue de leur conformité à la loi morale, c'est-à-dire à la loi sociale, comme la motilité s'applique aux mouvements en conformité à la loi physiologique de la contraction volontaire ou réflexe : mais elle s'applique aussi à l'individu et exprime sa tendance à faire des actions morales ou marque le degré habituel de moralité de ses actes. C'est dire que la moralité indique tout simplement la façon dont s'exécute la fonction morale de l'individu, comme la mentalité exprime son mode de fonction intellectuelle, comme la motilité comprend la façon dont s'exécute sa contraction musculaire, comme sa vision marque la fonction de son appareil visuel. La moralité se manifeste dans la vie courante d'une façon automatique la plupart du temps, par l'effet de l'entraînement, de l'adaptation, de l'accoutumance, de l'habitude : nous agissons moralement comme nous marchons normalement sans avoir besoin de raisonner nos actes pas plus que nos contractions musculaires; seulement, de même que la marche offre des différences individuelles suivant la conformation du squelette, des muscles et les habitudes acquises, de même nous trouvons des différences analogues dans les moralités individuelles suivant les influences héréditaires, la constitution mentale ou psychique, et les habitudes acquises par l'éducation ou développées par le milieu et les conditions sociales.

Prétendre que l'habitude, en rendant des actes moraux presque automatiques, leur enlève par cela même une partie de leur valeur morale, est une erreur analogue à celle qui consisterait à dire qu'une opération intellectuelle est moins intelligente chez une personne habituée aux spéculations intellectuelles que chez une personne étrangère à ces spéculations. Cela reviendrait à dire que la valeur morale d'une action dépend de la difficulté à surmonter, de l'effort à développer pour faire cet acte, ce qui est confondre la moralité avec le mérite. C'est ainsi que les philosophes ont été amenés à faire consister la moralité dans l'intention voulue, réfléchie,

de sorte que, la valeur morale d'une action, étant totalement distincte de son but et de son résultat, découlerait uniquement de son principe déterminant, indépendamment des objets qui peuvent être désirés, d'où l'impossibilité pratique de constater une seule action n'ayant pas d'autres bases que des principes moraux et la représentation du devoir. (Kant, *Mét. de la morale.*)

En réalité, il en est de la moralité comme de la mentalité, comme de l'instinct, comme de la sensibilité physiologique ou organique : la répétition des mêmes faits entraîne une adaptation organique, une accoutumance, une véritable fonction qui devient la source d'un véritable besoin analogue à nos autres besoins physiologiques, gouverné par la même loi de solidarité organique, de sorte que la satisfaction de ce besoin devient un plaisir comme tout ce qui le contrarie engendre malaise, douleur, peine, remords.

La moralité, ainsi envisagée, tire son fondement, non plus de principes abstraits, de « préceptes divins », mais de la vie elle-même ; elle devient ainsi partie intégrante de nous-mêmes en tant qu'êtres sociaux. Comme toutes nos autres fonctions, elle est susceptible de troubles, de dérangements, d'atrophie de perversion aussi bien que de perfection sous l'influence des diverses conditions d'existence auxquelles elle se trouve soumise. Cela est tellement vrai que nous voyons cette fonction morale s'exécuter d'une façon d'autant plus latente, d'autant plus inconsciente que les conditions de vie pour lesquelles elle se trouve adaptée, accommodée demeurent davantage les mêmes, tandis que, au contraire, dès qu'il survient un changement dans le cours ordinaire de notre existence, dès qu'il se présente une circonstance nouvelle, nous sentons notre conscience se réveiller, entrer en délibération : c'est la manifestation de ce que nous appelons la conscience morale, qui nous dicte la conduite à tenir, la résolution à prendre, le jugement à porter. C'est précisément cet examen de conscience qui constitue la fonction de ce que nous appelons le sens moral, lequel consiste à apprécier les mobiles ou raisons diverses ou opposées qui tendent à provoquer nos volitions en s'appuyant sur les données antérieurement acquises sous le nom d'idées ou de notions morales dont nous faisons les lois morales : c'est là l'action de la volonté ou mieux de notre libre arbitre. Par conséquent, il résulte de là que le libre arbitre doit être considéré comme la manifestation des notions morales que nous avons acquises par l'expérience, puisqu'il y aurait contradiction à attribuer la libre volonté à un acte exécuté sans savoir pourquoi. Ceci, du reste, est parfaitement en rapport avec l'idée que nous nous faisons de notre libre arbitre, personne n'ayant la prétention de l'attribuer à ceux de nos actes qui sont inconscients de leur

mobile comme de leur but, et tout le monde s'accordant pour reconnaître que notre libre arbitre se développe en raison directe de notre développement intellectuel et moral, attendu que « la connaissance est sa condition essentielle; la nécessité du choix est sa première condition, la nécessité que ce choix soit éclairé vient après, mais ces deux nécessités, loin de supprimer la liberté, la fondent et la mesurent[1] ».

II

Quelle que soit l'idée qu'on se fait de la morale, de la conscience morale et de la loi morale, toujours on est obligé de reconnaître que la moralité consiste à faire le Bien. Quelle que soit la façon dont on comprend le Bien, il n'est personne pour prétendre qu'il a toujours été conçu de la même manière dans tous les temps et dans tous les lieux, par toutes les sociétés humaines et par tous les individus. Quiconque voudra sérieusement et consciencieusement comparer l'idée que nous nous faisons actuellement du Bien moral à l'idée qu'ont pu s'en faire nos ancêtres préhistoriques, quiconque essaiera de se rendre compte de l'idée que peuvent s'en faire les Fuégiens et les Tasmaniens, ou d'autres peuplades sauvages moins arriérées et moins isolées avec lesquelles les voyageurs et les explorateurs se rencontrent journellement, quiconque prendra la peine d'analyser les sentiments moraux de nos populations rurales isolées, quiconque, enfin, daignera se rappeler ses propres idées morales dans son enfance, sera amplement convaincu de la relativité et du caractère acquis de ces fameuses « idées morales » qu'on nous représente comme « innées », comme supérieures et antérieures, non seulement à l'expérience, mais à la raison. Sans revenir ici sur les nombreuses causes que nous pouvons attribuer à cette résistance des vieilles conceptions métaphysiques devant l'envahissement incessant des conquêtes de la science, nous croyons devoir en signaler une parce qu'elle nous semble en même temps, une preuve de la valeur et de l'origine sociales que nous attribuons à la moralité. Un des grands arguments, en effet, invoqués par les moralistes orthodoxes, consiste à objecter que la ruine de la morale religieuse ou métaphysique est la ruine de la société, puisqu'elle a pour conséquence la ruine de la famille, la perte de la notion du devoir, c'est-à-dire la ruine des bases et fondements de la société. N'est-il pas curieux de

1. Ferri, *Philosophie de l'Association*, p. 217. — Voir à ce sujet le chap. Volonté dans *la Vie et la Pensée*.

voir ainsi disputer à la morale sociale son « essence », sa raison même, par la morale religieuse et la morale philosophique, qui n'ont perdu leur prestige et leur autorité précisément que parce qu'elles ont fini par méconnaître leur origine première, leur raison d'être, leur vraie source d'action dans leur caractère social, pour s'égarer dans les nuages du mysticisme ou l'irréalité de l'abstraction transcendante.

Nous avons vu, à propos de la sociabilité, l'impossibilité de ne pas admettre la nécessité de déterminations réciproques, sociales, entre les hommes vivant en société. Nous avons dit que, conformément à la loi générale de la différenciation, de la coordination et de l'adaptation des faits de sensibilité, toutes déterminations de rapports, de dépendances, de répercussions d'individus à individus d'une même société, devaient nécessairement entraîner des différenciations, des coordinations et des adaptations de relations sociales d'où naissent ce que nous appelons des faits de sociabilité et de moralité, c'est-à-dire des tendances et des besoins, des désirs et des répulsions, des sentiments, des unions et des coopérations, des groupements suivant les aptitudes ou les besoins, d'où la formation de fonctions collectives tenant aux nécessités et exigences de l'alimentation, de la défense ou de l'attaque. Il suffit de réfléchir aux conditions mêmes de la vie des premiers troupeaux humains pour comprendre la difficulté d'y trouver la place de la moindre trace de moralité. Les exigences de la faim, les nécessités de la défense, le besoin physiologique de la reproduction, voilà à peu près tout ce que nous pouvons invoquer pour nous expliquer la genèse des premières associations humaines déterminées par les circonstances, c'est absolument ce que nous pouvons constater pour les sociétés animales. Nous croyons superflu de rééditer ici ce qui a été déjà dit et répété sur la moralité chez les animaux et sur les diverses phases de l'évolution de la morale humaine [1]. Nous ne voulons point non plus nous arrêter à exposer les diverses opinions et interprétations qui ont été données ou qu'on peut donner sur la filiation des sentiments sociaux et moraux. Ce que nous voulons, c'est dégager l'idée générale qui ressort de tous ces faits indiscutés aujourd'hui, mais encore si souvent méconnus dans leur signification philosophique. Il ne suffit point, en effet, pour détruire l'effet démonstratif des innombrables faits de moralité rudimentaire, plus ou moins bestiale, recueillis par les voyageurs, d'établir des erreurs d'interprétation ou des contradictions dans les

1. Voir en particulier : Ch. Letourneau, *L'Évolution de la Morale*, Paris, Delahaye; — H. Spencer, *La Morale évolutionniste;* — Romanes, *Évolution mentale chez les animaux.*

déductions qu'en tirent certains auteurs. Cela, évidemment, ne saurait détruire la notion de l'ancienneté et de l'animalité primordiale de nos ancêtres, car cette notion repose aujourd'hui sur un ensemble de preuves de toutes espèces trop universellement convergentes pour qu'un esprit, dégagé de toute idée préconçue, ait même l'idée d'en discuter les conséquences. Mais il faut bien reconnaître que ce n'est point ainsi qu'on envisage généralement cette question. Uniquement frappés de l'étrangeté d'une pareille découverte, troublés dans leurs idées reçues, dérangés dans leur manière habituelle de voir, les esprits étrangers aux spéculations scientifiques, ou au moins rebelles au sens scientifique, peuvent lire et relire les publications qui traitent la morale et la moralité comme une toute autre question, sans en comprendre la signification démonstrative et sans éprouver autre chose que le besoin et le désir de trouver une objection spécieuse à faire à l'écrivain. Il suffit d'avoir parcouru quelques spécimens de ces prétendues réfutations de la science pour être fixé sur leur valeur et sur l'incapacité de leurs auteurs à comprendre ce qu'ils croient réfuter.

Pour nous, une preuve suffisante de l'origine sociale de la morale se trouve dans ce fait bien constaté qu'elle fait défaut à l'origine même des sociétés rudimentaires, tant que le développement des conditions économiques d'une vie collective n'est pas suffisant pour permettre l'éclosion des premiers rudiments de ce que nous appelons plus tard sentiment d'affection familiale, parentale ou sympathie, aide, assistance, etc. Cela, en effet, suffirait pour anéantir la théorie des idées morales innées, inhérentes à la nature humaine. Mais l'histoire nous apprend, de plus, que la moralité se développe parallèlement au progrès de l'organisation sociale. Ce ne sont point, comme on l'a cru et répété trop souvent, les religions ni les philosophies qui ont réellement réglé la marche et les variations de la moralité, ce sont les conditions mêmes de la vie sociale, de la vie en commun, c'est-à-dire les conditions économiques : il suffit, à ce sujet, de suivre l'origine, la marche géographique du cannibalisme, par exemple, pour voir l'importance primordiale, la cause de cette pratique, immorale au premier chef, dans les nécessités de la vie et les exigences de l'alimentation. Le parricide, l'infanticide, les droits absolus du père de famille[1] sont autant de coutumes ayant la même origine et la même signification.

Si nous réfléchissons que toutes les peuplades sauvages encore

1. *Pater*, père nourricier, maître de troupeau, vie patriarcale, vie pastorale. — *Familia*, *famulus*, esclave, *fames*, faim.

vivantes nous offrent des survivances analogues, si nous tenons compte des traces historiques de pareilles pratiques dans les nations les plus arriérées, si nous savons reconnaître dans nos dégénérés et nos monstres sociaux la résurrection atavique d'une foule des instincts, tendances ou idées de nos ancêtres, si nous réfléchissons à ce que nous constatons tous les jours par l'effet de l'éducation et les influences du milieu social sur la moralité de nos semblables, ne devient-il pas impossible de nier l'évolution et la perfectibilité de la moralité? Mais si on admet cette évolution, où, quand et comment expliquera-t-on son origine et sa formation, autrement que par l'effet des actions et réactions des hommes les uns sur les autres par suite des conditions et nécessités de leur vie en commun? Puisque l'innéité est démontrée contraire à la réalité des faits, puisque la révélation ne peut trouver sa place dans l'évolution sociale pas plus que la création de l'âme dans l'évolution organique, qu'importe le nom qu'on voudra donner au premier rudiment, au premier germe d'où procède la moralité tout entière? que ce soit l'amour, la pitié ou l'intérêt, n'en serons-nous pas toujours obligés de remonter à la condition sociale comme seule capable de nous offrir le milieu favorable à l'éclosion du premier sentiment moral, quel qu'il soit? Dès lors, à moins de renouveler l'erreur déjà ancienne au sujet du langage, et de considérer aussi l'amour, la pitié ou l'intérêt comme des produits de l'invention humaine, ne serons-nous pas amenés à ne voir dans la moralité que la résultante des déterminations réciproques des êtres sociaux qui représentent les organes sensibles de l'organisme social et engendrent la sociabilité d'abord, la moralité ensuite, comme les appareils des sens constituent les organes sensibles du corps, engendrent la sensibilité d'abord, la mentalité ensuite?

Ainsi envisagée la moralité nous apparaît vraiment comme la fonction morale de l'être social et constitue un véritable organe dans le corps social qui naît de la différenciations des individus, comme les organes physiologiques naissent de la différenciation des éléments anatomiques; se développe et s'organise de même en se différenciant et en s'individualisant, c'est-à-dire en se spécialisant de plus en plus, mais aussi en se solidarisant de plus en plus nécessairement avec les autres organes, sous peine de déchéance, d'atrophie et de disparition. Enseignement constant de l'histoire pour tous les systèmes de morales religieuses ou philosophiques, vrai de nos jours peut-être encore plus que jamais, grâce au divorce de plus en plus accentué entre les tendances religieuses ou métaphysiques et l'évolution sociale dont la caractéristique nous semble de plus en plus nette-

ment se marquer par l'éveil incessant de la conscience sociale, du sens social, dans toutes sphères sociales, et peut-être plus particulièrement dans les degrés inférieurs, précisément en raison de la prédominance, chez les déshérités, des conditions, des nécessités et des besoins sociaux que nous considérons comme les premières sources des éclosions morales. Ne nous y méprenons pas, ce n'est pas seulement de la faim, ce n'est pas d'une simple question de ventre qu'il s'agit, comme on l'a dit et comme on a voulu avoir l'air de le croire, non, le torrent irrésistible qui nous entraîne, menaçant d'engloutir notre vieux monde, si on ne l'endigue, c'est le socialisme, c'est-à-dire c'est l'humanité qui s'éveille à la conscience de sa « destinée », c'est le cri de détresse de la solidarité sociale, méconnue par notre civilisation atrocement individualiste, sous ses prétentions hypocrites et mensongères à la fraternité, c'est la réaction équilibrante des forces sociales déséquilibrées, c'est l'être social qui sent son rôle dans le rouage social et qui veut sa part des avantages et des biens qu'il produit. Voilà pourquoi nous pouvons, sans crainte, envisager la morale comme sociale, comme expérimentale, car c'est lui assigner une origine qui concorde avec les données convergentes de toutes les sciences qui ont rapport directement ou indirectement à l'évolution sociale, et, en même temps, lui trouver un sens, c'est-à-dire un « principe », constant, un caractère obligatoire et une sanction. Au lieu d'un but extraterrestre, la morale sociale ne semblera-t-elle pas plus pratique et plus solidement fondée sur l'instinct même de conservation dans l'espèce humaine? Descendant des cieux, reconnaissant la stérilité du formalisme pur, la loi morale n'aura-t-elle pas plus de chance de nous toucher au cœur, de répondre à nos aspirations vraies, de satisfaire nos penchants naturels, de correspondre, en un mot, à nos tendances naturelles? Ce qui vivifiera cette morale, c'est le but qui en sera senti, c'est la force que lui donneront l'instinct de conservation de l'espèce, l'intelligence de plus en plus nette de la nécessité et des avantages de la solidarité. Par conséquent le but social à atteindre, c'est de développer cet instinct social, cette socialisation des aspirations, ce sentiment de la solidarité.

Ce qui égare dans la conception qu'on se fait généralement de l'obligation morale et du sentiment du devoir, c'est la confusion entre le mobile qui fait agir, lequel n'est qu'une tendance résultant des déterminations habituelles, de l'adaptation et de l'accoutumance dans l'individu, et la conscience que nous acquérons ensuite du rapport entre notre action et son effet.

Nous sommes bien obligés de reconnaître, *ipso facto*, la nécessité

d'une tendance à se reproduire, d'une attraction ou appétence dans tout ce qui contribue à vivifier, à intensifier la vie, puisque, comme nous l'avons déjà dit, nous ne pourrions plus, sans cela, comprendre le fait même du développement de la vie. Par conséquent nous devons retrouver la formation des mêmes tendances, attractions et appétences dans la vie sociale, que nous appelons plus spécialement préférences, sympathies, goûts, instincts et passions. Là est la source vraie de l'obligation, du plaisir social, et de la sanction interne par le remords ou la peine. Il suffit pour s'en convaincre de se bien pénétrer du caractère organisé, fonctionnel, de la moralité, pour comprendre qu'elle comporte, comme nos autres fonctions, une façon normale de s'exécuter et un besoin d'être satisfaite, qu'elle fait partie intégrante de notre vitalité sociale et ne peut être troublée, dévoyée, contrariée ou supprimée brusquement sans entraîner plus ou moins un sentiment de malaise, d'inquiétude vague et même de véritable souffrance, par suite de la rupture de l'équilibre, de la synergie, de la solidarité, de l'unité d'action de toutes nos fonctions. Il ne s'agit là, en somme, que de la manifestation, au sujet de notre adaptation morale, de la loi organique générale d'après laquelle tout trouble apporté dans le cours normal, dans le mécanisme adapté de notre mouvement vital, a pour conséquence un réveil, un fait de sensibilité générale, c'est-à-dire une manifestation de ce que nous appelons le sens de la vie ou de la vitalité.

Par conséquent, si nous appliquons cette loi générale de la sensibilité et de la conscience, aux faits de sociabilité, c'est-à-dire aux faits de sensibilité comprenant les excitations et déterminations mutuelles des êtres sociaux, nous comprenons de suite que la génèse de la conscience sociale est tout à fait analogue à celle de notre conscience sensorielle et psychique, et découle nécessairement de la mise en contact, de la multiplication et de la répétition croissantes des relations sociales par la formation d'un véritable sens social, c'est-à-dire d'une différenciation du système nerveux spécialement adaptée à la réception des excitations sociales, comme nous avons vu le sens de la vue, résulter d'une différenciation nerveuse spécialement adaptée pour recevoir les vibrations lumineuses.

III

L'idée fausse qu'on se fait ordinairement de la morale, entraîne le plus souvent à méconnaître les lois mêmes de la moralité. Ce qu'il y a de plus curieux et de plus suggestif à cet égard, c'est de cons-

tater que les hommes ont su appliquer instinctivement, dans leur pratique de l'éducation, les lois organiques de la mentalité et de la moralité, avant d'avoir su les élaguer du fatras mystico-métaphysique des conceptions et théories innombrables qui ont prouvé, jusqu'à l'incroyable, la dangereuse tendance de l'esprit humain à se laisser égarer par le mirage trompeur de l'*a priori*. C'est du reste une règle constante, que le mécanisme des déterminations intellectuelles implique l'erreur par suite d'une insuffisance de perception, chez le primitif, comme chez le civilisé, chez l'enfant comme chez l'adulte : ne savons-nous pas que nos sens nous tromperaient sans cesse, si nous n'avions soin de vérifier, de confirmer et de rectifier les données de chacun d'eux, par les données des autres, c'est-à-dire par une plus ample information? Nous avons fait remarquer qu'il en est de même pour chacune de nos sciences considérées en particulier : leurs théories et conceptions générales, c'est-à-dire leurs lois, n'acquièrent toute leur valeur que par leur concordance et leur corrélation avec les données, conceptions et lois des autres branches de la science. C'est ce qui nous a fait considérer la science expérimentale comme l'unique et seule légitime base de la philosophie, attendu que seule, elle implique une adaptation et une réadaptation continuelles et nécessaires à la réalité des faits et des phénomènes.

C'est ce qui nous explique les variations de la moralité suivant les temps et les lieux, par suite de son adaptation naturelle aux conditions et circonstances qui l'engendrent. La moralité, en effet, constitue la façon dont nous agissons moralement ou dont nous jugeons les mœurs : elle est donc l'expression de notre organisation morale, comme la mentalité est celle de notre organisation intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle est l'adaptation coordonnée, organisée de notre sensibilité au point de vue moral. Elle est donc soumise aux mêmes lois générales de différenciation, de coordination, d'adaptation et d'organisation que nos autres formes d'activité physiologique et psychologique. Voilà pourquoi la moralité d'un individu, d'une tribu, d'une race, reste la même tant que les conditions et circonstances sociales restent effectivement les mêmes, c'est-à-dire dans la mesure où les changements ne sont pas suffisants pour entraîner, à leur suite, une nouvelle orientation des mœurs et des idées morales : nous trouvons là, en même temps, et la raison de la stabilité des habitudes morales parallèlement à la persistance des mêmes coutumes de civilisation et des mêmes conditions d'existence sociale, et l'explication de la variabilité des morales suivant les temps et les lieux, suivant les systèmes religieux ou philosophiques.

L'observation prouve que la fixité d'une opinion ou foi morale

particulière est en raison diverse, dans l'individu et dans la race, de son ancienneté, de sa continuité à travers les générations, c'est-à-dire de son organisation, de son exclusivisme, c'est-à-dire de l'absence de toute autre influence ou conception morale intercurrente : cela nous explique que le caractère d'un précepte moral, d'une pratique quelconque, est d'autant plus tyrannique dans la conscience individuelle et dans l'opinion collective, que le champ de l'expérience de l'individu et de la collectivité est plus restreint, plus localisé, plus fermé. Tous les auteurs, en effet, sont d'accord pour proclamer que l'impulsivité, que le caractère obligatoire, semblent s'attacher d'autant plus aux actes que nous remontons davantage en arrière dans l'échelle d'évolution de l'humanité. H. Spencer a très bien fait ressortir le caractère réflexe de l'activité de l'homme primitif[1], de Greef montre que la réglementation des mœurs est d'autant plus sévère, tyrannique, que la civilisation et la mentalité sont moins avancées.

« Moins, écrit Jaccolliot, le peuple, la tribu, le clan, les différentes agglomérations d'hommes, enfin, que vous visitez, sont civilisés, et plus ils tiennent à leurs moindres coutumes, à leurs usages les plus insignifiants, qui presque toujours ont une origine religieuse. » « Plus la vie est simple, plus les habitudes, les mœurs et la morale sont immuables et d'une observance inflexible; quand l'adaptation sociale ne s'opère qu'avec les conditions les plus générales, les variations sont également très rares, la simple action réflexe suffit à établir la correspondance du milieu, l'acte suit immédiatement la sensation sans raisonnement[2]. » N'est-ce pas tout à fait ce qui se passe dans l'instinct, et n'est-ce pas, en effet, surtout le caractère instinctif qui domine dans la moralité primitive?

Or tout le monde reconnaît que l'instinct comporte en lui-même un caractère d'impulsivité, tout à fait comparable à l'irrésistibilité des réflexes. Il suffit de transporter cette notion dans le domaine de notre moralité plus élevée, devenue consciente en bloc, non en détail, dans la plupart de nos actes de la vie courante, pour comprendre que la plus grande différenciation, que le caractère de plus en plus éclairé, de plus en plus conscient, de notre moralité, conserve toujours, au fond de nous-mêmes, ce sentiment d'obligation, qui n'est qu'une variante de l'impulsivité première, atténuée, modifiée par l'effet de répercussions internes plus complexes, de corrélations plus nombreuses, d'associations plus compliquées, de désirs et de répulsions, d'où naît l'examen de conscience et où commence le rôle

1. H. Spencer, *Principes de sociologie*, I, chap. v, vi, vii.
2. De Greef, *Introduction à la sociologie*, II, chap. ix, Fonctions et organe de la morale. F. Alcan.

de la volonté. Au lieu d'aboutir avec les morales purement formelles, à dire que nous voulons parce que la loi morale l'exige, le dicte *impérativement* à notre conscience, nous disons simplement que nous voulons parce que nous sentons, parce que nous comprenons, parce que nous savons par tous nos moyens de sentir, de comprendre et de savoir, que nous devons agir ainsi, c'est-à-dire pour le mieux. On a si souvent reproché à la science de tuer le libre arbître, de détruire toute morale, de supprimer tout sentiment d'obligation, toute sanction, que nous croyons utile de faire remarquer que cette conclusion, qui nous est imposée par la force des choses, nous semble précisément aboutir à la conception la plus élevée qui ait jamais été faite de la volonté et du libre arbitre. Réfléchissons, en effet, à la situation d'une volonté qui doit s'incliner devant un précepte divin ou devant un impératif catégorique, représentant d'une loi immanente, transcendante, supérieure et antérieure à toute expérience, c'est-à-dire à toute notion qui la rende compréhensible, acceptable; comparons cet acte de foi nécessaire, inévitable, à l'examen réel de la conscience qui compare et analyse ses renseignements, ses impressions et à la volonté qui dicte sa résolution, c'est-à-dire son choix en connaissance de cause, et voyons de quel côté se trouve l'idéal de la liberté, la vraie manifestation personnelle, la réelle et exclusive émanation de nous-mêmes? Ce qui a effarouché les esprits timides ou inféodés à tel ou tel système, c'est que la science leur parle de la détermination de la volonté. Cela leur semble contradictoire, inquiétant, effrayant. Mais qu'est-ce qu'une volonté qui ne serait déterminée par rien, c'est-à-dire qui agirait sans mobile? Et s'il faut, de toute nécessité, accepter un mode quelconque de détermination, ne semble-t-il pas plus en rapport avec notre conception du libre arbitre de considérer notre activité volontaire comme déterminée par le choix que fait notre conscience, lequel est la résultante de ce que nous sentons, connaissons et savons?

Craindrons-nous maintenant que, le sentiment d'obligation devant naturellement perdre de son impulsivité, c'est-à-dire de son intensité par suite de l'intervention de plus en plus accentuée de l'intelligence raisonnée, nous en arrivions ainsi à la disparition progressive de l'obligation morale, et, par conséquent, de la pratique morale? C'est là une objection qui ne peut paraître fondée que par insuffisance d'examen, car elle implique une contradiction. On ne peut pas, en effet, admettre d'un côté que l'origine même de la moralité se trouve dans le sentiment plus ou moins conscient, plus ou moins vague, du Bien moral, et, d'autre part, supposer que ce sentiment s'affaiblira en devenant plus éclairé, plus conscient. C'est à peu près

comme si on voulait soutenir qu'un physicien sera moins convaincu, qu'un simple ignorant, de la nécessité de se soumettre à la loi de la pesanteur, qu'un médecin croira moins à l'importance de l'hygiène qu'un sauvage, qn'un moraliste enfin, considérera l'égoïsme comme plus moral que l'altruisme. L'observation s'est du reste chargée de répondre d'avance à ce paradoxe, en nous montrant que la supériorité morale se développe d'une façon générale, parallèlement à la supériorité intellectuelle; tout le monde sait et reconnaît qu'un homme a d'autant plus de chances de maîtriser ses emportements d'irascibilité ou de passion qu'il est plus largement instruit; nous admettons tous, au moins implicitement, que notre responsabilité morale augmente avec nos connaissances. Au fond, la véritable raison d'une pareille méconnaissance des faits, tient surtout à l'étroitesse de vue morale chez ceux qui trouvent et défendent des objections aussi puériles. Il est bien vrai, en effet, et cela doit être ainsi, que le savant tend de plus en plus à considérer une foule de pratiques, dites morales, comme de simples superfétations, et se confine de plus en plus dans une conception et dans une pratique morales purement solidaristes, exclusivement sociales, c'est-à-dire humaines. En morale, comme en recherches scientifiques, il faut « écouter la nature et lui demander les réponses, au lieu de les lui imposer » (Cl. Bernard).

Quant à la sanction morale, elle nous semble suffisamment impliquée, justifiée et démontrée par ce qui précède pour que nous puissions éviter de nous répéter. Nous n'avons d'ailleurs qu'à renvoyer à la critique qu'a faite Guyau [1] de la conception ordinaire erronée qu'on se fait de la nécessité et du caractère d'une sanction morale.

Dr Julien Pioger.

1. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* F. Alcan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Fr. Paulhan. Les Caractères, 1 vol. in-8, 237 p. Félix Alcan, Paris, 1894.

Le nouveau livre que vient de faire paraître M. Paulhan se rattache étroitement à son étude sur *l'Activité mentale et les Éléments de l'esprit* : il en est le complément et pour ainsi dire l'illustration. Après avoir proposé une théorie de la vie de l'esprit et donné un ensemble de lois abstraites s'appliquant à la psychologie générale, M. Paulhan devait être amené à montrer comment « les diverses manifestations de ces lois abstraites produisent des catégories différentes de types psychiques ». Il est donc nécessaire, avant de résumer ce nouvel et très intéressant ouvrage, de rappeler en quelques mots les théories exposées dans le précédent.

D'après M. Paulhan, le Moi, la personne humaine n'est pas une force simple, une monade douée seulement de facultés diverses. Je ne suis pas un, mais vraiment plusieurs. A l'analyse l'esprit se décompose en éléments, qui sont les véritables unités psychologiques, les facteurs premiers de la vie mentale. Il semblerait à première vue que la théorie aboutit à cet atomisme psychologique, qui explique par le simple groupement aveugle et mécanique d'unités psychiques la formation des sentiments, des idées, des volitions. Non, ces éléments ne sont pas des matériaux inertes que le hasard mettrait en œuvre. Ce sont des forces vivantes, actives par elles-mêmes, des personnalités primaires qui tendent à se mettre en harmonie, à s'associer pour une œuvre commune, à se grouper en une personnalité supérieure. Cette unité parfaite, que je serais tenté de m'attribuer comme une donnée immédiate de la nature, est donc un résultat obtenu, ou plutôt encore une fin poursuivie. Le Moi ne s'apparaît pas à lui-même tout constitué, pas plus qu'il ne se crée par un simple *fiat*, en se disant *je suis moi*. Sa genèse est beaucoup plus compliquée. Nous ne parvenons à nous donner une personnalité que par l'effort et la lutte, effort laborieux de ces vivants dont nous sommes faits, lutte incessante de ces puissances élémentaires contre les forces étrangères qui tendent à les désorganiser ou contre les éléments rebelles qui voudraient se déve-

lopper à part, au détriment de la communauté. Équilibrer, unifier, mettre en harmonie toutes ces tendances, c'est l'idéal ; être vraiment soi, c'est le triomphe. — Cherchons maintenant les lois de ce travail organique. Nous reconnaîtrons que tout élément psychique tend à s'associer les éléments qui peuvent s'unir à lui pour une fin commune ; à réprimer les tendances discordantes ; à les fortifier par l'opposition même quand il ne peut les vaincre ; à mettre en jeu l'activité des autres éléments avec lesquels il aurait quelque rapport de ressemblance ou de contiguïté. Ce sont les lois d'association systématique, d'inhibition systématique, d'association par contraste, d'association par ressemblance et contiguïté. Mais ces lois diverses, à les bien comprendre, peuvent se ramener à une seule et même loi, à la grande loi de finalité.

Cette théorie, développée par son auteur avec la vigueur de pensée et l'ampleur d'information qu'on lui connaît, peut déconcerter les esprits habitués aux lignes plus simples de la psychologie classique : à coup sûr, elle est large et belle. Les descriptions que nous donne M. Paulhan de cette activité propre des éléments psychiques, de leurs conflits, de leur association finale sont singulièrement vivantes ; et l'on se rend compte de la richesse que devra offrir une étude du caractère fondée sur de tels principes. Plus la vie mentale nous apparaît comme une chose complexe, mieux nous nous expliquerons qu'elle puisse différer d'un individu à l'autre. L'hypothèse de la simplicité originelle du Moi nous rend difficile à comprendre la diversité des esprits, et nous porte à n'en pas tenir compte. A supposer au contraire que l'homme soit une collection de personnalités, chacune d'elles pourra être plus ou moins développée. De là une variété de types indéfinie.

Dans l'Introduction de son livre, M. Paulhan montre quelle est la diversité des points de vue auxquels on peut se placer pour apprécier le caractère des personnes. On dira, je suppose, d'une personne qu'elle est capricieuse ; d'une autre qu'elle est molle, d'une troisième qu'elle est gourmande, d'une quatrième qu'elle est susceptible. Voilà, je ne dirai pas seulement quatre jugements différents, mais quatre modes différents d'indiquer un caractère et d'apprécier une personnalité. Les mots dont on se sert désignent des manières d'être qui ne sont ni semblables ni opposées, mais absolument hétérogènes. Si nous jugeons une personne capricieuse, nous mettons en lumière les rapports généraux des diverses tendances qui sont en elle, la façon dont elles s'associent, se combattent ou se remplacent. Parler de sa vivacité ou de sa mollesse, c'est apprécier l'énergie plus ou moins grande avec laquelle ses tendances se développent, sans rien préjuger du degré de cohérence qu'elles peuvent avoir : la seule analogie que l'on puisse remarquer entre les deux jugements, c'est que dans les deux cas l'attention se porte sur la forme seule de l'activité psychique. Si nous examinons maintenant un autre des jugements indiqués plus

haut, celui qui concerne la gourmandise, nous entrons dans un ordre de faits tout nouveau : ce qui est indiqué ici, ce n'est plus une forme de l'association des éléments ou de leur activité, c'est un de ces éléments; c'est la prépondérance relative, dans la vie de la personne appréciée, d'un système de désirs et de tendances ayant un objet bien défini. Le quatrième jugement enfin dénote une quatrième catégorie de qualités, formée par la combinaison en proportions définies de plusieurs qualités empruntées aux classes précédentes : la susceptibilité, en effet, implique une tendance marquée à s'inquiéter de l'opinion d'autrui, une grande vivacité dans les manifestations de cette tendance, une certaine cohésion dans le caractère dont les diverses tendances sont subordonnées à cette tendance dominante. Voilà donc quatre façons bien distinctes d'apprécier les personnes; et quand on aura examiné un caractère à ces divers points de vue, cohésion, énergie, nature, combinaison individuelle des tendances, on aura épuisé toutes les questions que l'on peut se poser à son sujet. Nous avons ainsi posé les bases d'une classification rationnelle des caractères. Passons rapidement en revue les divers types dont M. Paulhan nous donne dans son livre une description détaillée.

1° *Cohésion des tendances.* — Chez certains individus, très rares il est vrai, la parfaite cohésion des tendances est obtenue sans qu'aucune d'elles soit sacrifiée à l'harmonie générale; ce sont les *équilibrés.* Moins rare est le type *unifié*, en qui l'harmonie résulte de la subordination de l'ensemble des tendances à l'une ou à quelques-unes d'entre elles : tels sont les artistes qu'a entraînés dès leur enfance une vocation irrésistible; ou encore les hommes qui, prenant peu à peu le pli de leur profession, arrivent à se donner une personnalité factice dans laquelle se perdent leurs tendances naturelles. Dans l'équilibre comme dans l'unification, l'harmonie est parfaite, c'est l'idéal de l'association systématique. Mais si les tendances opposées à la tendance dominante sont simplement comprimées, sans être annulées, nous voyons apparaître des types qui mettent plutôt en relief la loi d'inhibition systématique : les *maîtres d'eux-mêmes*, les *réfléchis* qui savent commander à leurs passions, par prudence ou par moralité. Parfois les tendances antagonistes luttent à forces égales : nous avons alors les caractères chez qui la lutte des systèmes n'aboutit pas à l'harmonie, ceux qui toute leur vie sont occupés à défaire ce qu'ils font ou ce que font les autres, ceux en qui dominent alternativement des tendances contraires : les *inquiets*, les *nerveux*, les *contrariants*, exemples typiques de l'association par contraste. En descendant plus bas encore dans l'incohérence, nous trouvons les individus en qui domine l'association par contiguïté et ressemblance et dont la personnalité prend, sous l'influence des hasards, une allure capricieuse et irrégulière. Au dernier degré apparaissent les types caractérisés par l'activité indépendante des éléments de l'esprit : ce sont les *impulsifs*, dont la personnalité, si riche qu'elle soit, reste à la merci d'une pas-

sion subitement déchaînée par le moindre incident et qui sera plus forte qu'elle; les *incohérents*, agrégat instable de personnalités hétérogènes; les *émiettés* enfin, chez lesquels le système psychique semble se dissocier complètement : simulation, mensonge sans raison, variations excessives des sentiments, incohérence des actes, changement complet et fréquent de l'orientation de l'esprit guidé tantôt par les motifs les plus élevés et souvent par les pires tendances, peut-on parler encore ici de personnalité morale? Les hystériques présentent à un très haut degré le type de l'émiettement, et les descriptions connues de leur caractère peuvent nous aider puissamment à nous représenter ce type.

2° *Énergie des tendances.* — La puissance d'un caractère dépend à la fois du nombre des tendances qui le constituent, de leur force d'expansion et de leur persistance. Il y a des hommes doués d'une personnalité *riche*, qui ont une grande abondance de sentiments, de désirs divers, de goûts variés, d'idées, qui sauront à la fois être des savants, s'intéresser aux affaires de l'État, avoir des goûts artistiques. La richesse de l'intelligence, l'ampleur de l'imagination s'accompagne d'une grande facilité de mise en activité, de la verve, d'une sorte de débordement des idées et des impressions : Alexandre Dumas, Balzac en sont des exemples. A la largeur du caractère s'oppose la *mesquinerie*, l'étroitesse qui indique la personnalité composée d'un nombre relativement faible d'éléments actifs : ce type est beaucoup plus commun. — Après la richesse des tendances, il faut considérer leur intensité. On s'aperçoit facilement que la force des désirs varie beaucoup d'une personne à l'autre. Berlioz, Ste Thérèse, Benvenuto Cellini, Mme Swetchine sont des types de passionnés. Aux *passionnés*, aux *vifs*, aux *impressionnables* s'opposeront les *indifférents*, les *lents*, les *flegmatiques*. — Enfin la plus ou moins grande persistance des tendances nous fournira d'un côté les *obstinés*, les *constants*, les *raides*, de l'autre les *inconstants*, les *faibles*, les *souples*.

3° *Nature des tendances.* — Il nous reste à étudier les tendances sur lesquelles est fondé le caractère et qui prennent les formes que nous venons d'étudier. Selon que l'une ou l'autre prédominera, nous verrons surgir des types différents. Pour en établir la série, le mieux est de suivre l'ordre de l'importance croissante des systèmes. — Nous aurons donc au plus bas degré les tendances qui se rapportent à l'organisme ou à quelqu'une de ses parties, celles qui déterminent par exemple les *gloutons* et les *sobres*, les *sexuels* et les *froids*. — Au-dessus nous placerons les tendances qui se rapportent à la vie mentale, depuis celles qui font encore une large part au plaisir des sens jusqu'à celles qui s'en dégagent complètement. Il y a par exemple une certaine gourmandise qui recherche non seulement la satisfaction de l'appétit, mais l'excitation esthétique que peut donner le sens du goût; la recherche des sensations visuelles ou auditives, qui chez certains artistes est pure sensualité, pourra se purifier jusqu'à devenir un goût

vraiment intellectuel. Chez certains individus, l'exercice de la pensée est le but et le principe de la vie, tout le reste s'y subordonne ou s'efface. — Les tendances sociales, étant les plus complexes de toutes, nous fourniront le plus grand nombre de caractères. Il est des tendances qui ont pour objet les individus, comme l'amour et l'amitié; d'autres des collectivités, comme l'esprit de famille, le patriotisme, l'amour de l'humanité; d'autres se portent sur telle ou telle fonction sociale. Ici nous assistons à un véritable défilé de types, les *mondains*, les *professionnels*, les *avares* et les *prodigues*, les *ambitieux* et les *humbles*. Je ne citerai, pour donner une idée de la manière de l'auteur, que cette jolie esquisse du mondain : « C'est un désir de distraction, un besoin d'exercer des facultés assez peu développées par elles-mêmes et que la société seule peut mettre en activité, le goût de la conversation superficielle et parfois médisante, le plaisir de voir beaucoup de personnes réunies s'amuser d'un même plaisir; il faut y joindre parfois un peu de coquetterie, le goût de la toilette, l'amour de ce qui brille, lumières ou diamants.... Il y a aussi un certain plaisir à retrouver des figures connues, à constater des toilettes, des tenues, des intrigues, à créer ainsi entre soi et les autres des liens fragiles et légers. Le désir de briller, de surprendre, de voir qu'on s'occupe de nous, de jouer un rôle, tient sa place dans ce sentiment qui a pour expressions sociales les théâtres, les bals, les expositions, quelquefois les concerts ou les conférences, voire même des cours de la Sorbonne et du Collège de France. Il s'y mêle, en effet, aussi quelques préoccupations intellectuelles, quelque amour de l'esprit, de la finesse, de la musique parfois, ou de la peinture. Mais rien de tout cela n'existe pour ainsi dire par soi-même, l'étincelle jaillit du frottement, brille et s'éteint, la flamme manque » (p. 155). — Au-dessus des passions individuelles et des passions sociales il y a d'autres tendances supérieures, plus abstraites, plus générales, et qui peuvent déterminer des types : ardeur mystique, amour du vrai, du bien, du beau.

4° *Le caractère individuel.* — Ici il n'y a plus de classes à établir (est-ce bien sûr?); il faudrait citer des noms. Chaque homme a son individualité, combinaison particulière des caractères divers que nous venons de présenter sous leur forme typique. Tout ce que la théorie peut faire, c'est de poser un certain nombre de règles applicables à la détermination d'un caractère individuel. Il faut songer que les types purs et simples sont extrêmement rares; à côté de la tendance maîtresse il y a toujours des goûts particuliers qui ne rentrent pas dans la même catégorie : la pluralité des types dans le même individu est plutôt la règle que l'exception. Quelquefois cette complexité réelle ne se révèle pas facilement. Il faut fréquenter une personne réputée dure et froide pour s'apercevoir de tel point sensible qui existe en elle et qui convenablement excité fera mouvoir l'ensemble de la personnalité. Il y a toujours des doubles fonds à prévoir. Souvent cette tendance reste latente, invisible jusqu'au jour où se présenteront les cir-

constances qui lui permettront d'agir, et l'individu même en qui elle dort ignorera sa présence et ne s'en méfiera point. Il y a encore des évolutions à prévoir, des substitutions possibles de personnalités. Enfin, nous ne connaissons des autres hommes que leur activité extérieure. Quel est le véritable mobile d'un acte donné? C'est ce qu'il faudrait savoir pour établir un diagnostic correct du caractère. Aussi peut-on rarement être sûr des gens et se fier absolument à eux pour le bien comme pour le mal. On arrive à des probabilités, jamais on n'atteindra la certitude. Comme exemple à l'appui de ces règles, l'auteur nous donne une étude détaillée d'un caractère original, celui de Gustave Flaubert : un unifié par amour de l'art, avec une nature un peu grosse quoique très sensible, un tempérament de lutte, fécond en contrastes, fasciné par ce qu'il hait le plus, la bêtise et la laideur morale, le vice et peut-être l'horrible.

Pour conclure, l'auteur nous fait entrevoir les applications que l'on peut faire de cette étude à un nouvel ordre de recherches. La série des caractères, telle que nous l'avons établie par ordre de décroissance dans la cohésion et l'énergie des tendances, par ordre de croissance dans l'ampleur des relations établies entre l'individu et son milieu social ou cosmique, a une valeur non seulement psychologique, mais morale. « Toutes choses égales d'ailleurs, l'équilibré, l'unifié, le maître de soi, sont supérieurs au type de lutte, au type de contraste, supérieurs eux-mêmes aux incohérents; de même le glouton est, toutes choses égales d'ailleurs, inférieur au gourmand, qui est inférieur à l'intellectuel, inférieur lui-même à celui chez qui domineront les passions sociales ou philosophiques désintéressées; ainsi l'égoïsme est inférieur à l'altruisme et celui-ci au dévouement aux choses abstraites. Je n'ai pas eu à développer cette manière de voir, je la signale seulement ici parce qu'il importe d'indiquer la portée des idées générales sur lesquelles cette étude est fondée. Comme elles ont été mon guide dans la psychologie abstraite d'abord, dans la psychologie concrète ensuite, elles peuvent, je crois, nous aider dans l'examen et dans la discussion des problèmes de la morale. »

Cette classification des caractères est inédite, étant fondée sur une théorie personnelle; et ce serait déjà beaucoup, traitant un sujet en apparence rebattu, que d'avoir trouvé un point de vue original qui nous ouvre sur la nature humaine de nouveaux aperçus. Mais ce n'est pas le seul mérite de l'ouvrage. M. Paulhan ne nous présente pas seulement des cadres, mais des tableaux. Comme devait s'y attendre quiconque a suivi le mouvement de sa pensée, son nouveau livre est riche en observations de détail, en fines analyses qui n'excluent pas les vues d'ensemble et les larges synthèses. Peut-être cette étude eût-elle gagné à être faite d'une manière plus indépendante, sans autre préoccupation de justifier une théorie. N'eût-il pas été plus naturel, par exemple, de mettre au début du livre le chapitre qui traite des différents types formés par la prédominance ou le défaut d'une tendance

particulière, pour nous montrer seulement ensuite les différentes formes qu'ils prennent selon leur degré d'énergie et de cohésion? Dans le plan adopté, ce chapitre, si intéressant, si nécessaire qu'il soit, paraît amené de force et fait l'effet d'un hors-d'œuvre, parce qu'il n'a plus de rapport avec les lois abstraites de l'activité mentale, que l'auteur semblait s'être uniquement donné à tâche de vérifier. Je remarquerai encore que, si le plan général de l'ouvrage est très net, quelquefois les subdivisions en sont assez confuses, comme s'il avait été fortement préparé, mais rédigé un peu vite. On ne voit pas bien pourquoi certaines observations, présentées dans un chapitre, ne seraient pas rangées dans un autre. La pureté des éléments psychiques, par exemple, dont il est parlé dans le deuxième livre, n'eût-elle pas été mieux à sa place dans le premier? Les tendances dites ultra-sociales ne se fussent-elles pas plus facilement rangées parmi celles qui se rapportent à la vie mentale? Parfois l'auteur, ne sachant sous quelle rubrique ranger un trait de caractère imprévu, ouvre à son usage un chapitre spécial qu'il rattache aux précédents par un artifice de composition : tel le chapitre des tendances synthétiques, faisant suite aux tendances impersonnelles. M. Paulhan, j'en suis sûr, serait le premier à reconnaître ces imperfections de mise en ordre. Était-il possible de mieux faire? Je n'en suis pas sûr. Toute classification est artificielle. Tout plan est défectueux par quelque endroit. Les phénomènes de la nature sont tellement complexes, tellement solidaires les uns des autres, qu'il est impossible de les faire entrer dans un cadre quelconque sans les simplifier, et rompre quelqu'une de leurs relations. M. Paulhan est un des philosophes français de notre temps qui ont eu, depuis A. Comte, le sentiment le plus juste de cette complexité des phénomènes de la nature, de cette solidarité des questions ; c'est ce qui donnera à son œuvre sa valeur scientifique. Aux critiques de forme que je viens de lui adresser, il serait en droit de répondre que ce n'est pas de sa faute si la réalité se laisse si malaisément étreindre. Fallait-il la sacrifier aux exigences de la composition littéraire? Pour ce qui est du fond de ses doctrines, je suis convaincu qu'il a trop morcelé la personne humaine, et que dès l'origine de notre vie mentale nous sommes plus unifiés qu'il ne le dit, quand ce ne serait que par notre constitution physiologique. Mais dans ce compte rendu, ce que l'on me demande, ce ne sont pas mes idées sur la question, ce sont les siennes. Elles prêtent à la discussion, parce qu'elles sont neuves, et de valeur. Même en faisant la part des exagérations de doctrine, il restera que cet ouvrage, comme les précédents, renferme un grand fonds de vérité. N'est-ce pas le plus bel éloge que l'on puisse faire d'un livre philosophique? Sans se préoccuper de choquer l'orthodoxie, sans craindre non plus de sembler lui faire des concessions, M. Paulhan va son chemin, cherchant ce qui est vrai.

PAUL SOURIAU.

Mario Pilo. NUOVI STUDII SUL CARATTERE, 37 p. in-8. Milan, 1892.

L'opuscule est divisé en deux parties. La première débute par un large résumé de mon livre : *Le caractère de l'enfant à l'homme.* Dans la seconde, ma classification est, non pas combattue précisément, mais développée dans le sens d'une recherche des causes biologiques de la diversité des caractères.

Il suffit, selon l'auteur, d'étudier attentivement dans les traités de physiologie et de médecine les effets psychiques de la composition et de la chaleur du sang, pour découvrir aussitôt le facteur principal de notre caractère profond, organique, indépendamment, s'entend, du superficiel dû à l'éducation. D'où la classification des tempéraments-caractères en *pléthoriques*, *séreux*, *bilieux*, *lymphatiques*; puis leurs subdivisions en quatre autres formes les exagérant, *ultra-pléthoriques*, *ultra-séreux*, etc., et en quatre qui, au contraire, les atténuent, *semi-pléthorique*, *semi-séreux*, etc., enfin le caractère parfaitement équilibré, moyen, parfait, qui n'est qu'une abstraction théorique.

Suit une étude détaillée de la composition du sang et de sa thermicité, dans chacun de ces tempéraments-caractères, des tissus et des appareils organiques, des traits et de l'aspect, de la physiologie et de la pathologie de chacun. L'auteur traite ensuite de leur psychologie spéciale : sensibilité, mémoire, imagination, facultés esthétiques; puis émotivité, humeur, affections, passions, facultés éthiques; d'autre part, intelligence, raison, esprit, volonté, pensée, facultés logiques; enfin idéalité, foi, religion, besoin de l'absolu, facultés métaphysiques.

L'opuscule se termine par une classification de ces critères avec les portraits éthologiques de mon livre et des caractères fournis par des personnages historiques et artistiques. Voici une citation relative à ces derniers. « Sont ou ont été plus ou moins pléthoriques, séreux, bilieux, lymphatiques, respectivement et comparativement : Arioste, Tasse, Dante, Pétrarque; saint Augustin, sainte Thérèse, saint Dominique, saint Louis; Victor-Emmanuel, Garibaldi, Mazzini, Cavour; Niccolini, d'Azeglio, Guerrazzi, Manzoni; Cairoli, Crispi, Nicotera, Depretis; bien qu'à la rigueur, et Pétrarque, et Cavour, et Manzoni, et Depretis n'aient été que demi-lymphatiques, Arioste et Niccolini demi-pléthoriques, Garibaldi pléthoro-séreux, d'Azeglio demi-séreux. Sont de bons exemples de pléthoriques Michel-Ange et Cellini, de séreux Foscolo et Leopardi, de bilieux Bismarck et Moltke. Mais de lymphatiques célèbres je n'en saurais citer que peu, comme Louis XVI et Philippe V, parce que les lymphatiques purs n'ont aucun élément pour arriver à la célébrité : Métastase et Monti ne sont que demi-lymphatiques.

« Toujours respectivement et relativement, sont pléthoriques, bilieux, lymphatiques, les types éternels de l'art sous les noms de Gargantua, Hamlet, Otello, Tartufe, Fanfulla, don Quichotte, Torquemada, Sancho Panza. Le grand XVIe siècle, dans son ensemble, fut pléthorique; le nôtre est séreux; le XVIIe a été bilieux; le XVIIIe lympha-

tique, au moins au début. Pléthorique est le bon et chaud peuple italien, séreux et mobile le Français; l'Allemand ferme et tenace est bilieux, et le Flamand pacifique et calme est lymphatique.

« Si je devais faire un choix entre les types animaux les plus immédiats représentants de ma classification, pour une éthologie comparée, je ne saurais en mettre mieux en relief la vérité qu'en opposant les oiseaux chauds et mobiles aux reptiles froids et lents, et les insectes aux mollusques; et je croirais pouvoir dire, en somme, pléthoriques, séreux, bilieux et lymphatiques, les mammifères, les oiseaux, les reptiles, les poissons; et parmi les mammifères, le lion, le cheval, le taureau, le cochon; comme parmi les oiseaux le coq, le papillon, le canard; et parmi les arthropodes, l'abeille, la libellule, l'araignée, le ver à soie. »

Tout ceci est fort intéressant, mais je doute que cette classification paraisse reposer sur des bases définitives. Il s'agit, je le crois, de chercher encore.

BERNARD PEREZ.

N. Lange. PSICHOLOGUITCHESKIE ISSLEDOVANIIA. (*Études psychologiques. Loi de la perception et théorie de l'attention volontaire.*) Odessa, 1893. 1 vol. in-8, 296 p.

Le mémoire que le professeur N. Lange vient de publier en russe se compose de deux parties : dans la première l'auteur expose une loi de la perception, la seconde est consacrée à l'étude de l'attention volontaire. L'exposition de ces deux questions est précédée d'une longue introduction de 37 pages, dans laquelle l'auteur a pour but de démontrer qu'il est nécessaire de fonder des laboratoires de psychologie expérimentale dans les universités russes; ceci est exigé par l'état actuel de la science, par l'exemple des autres pays où les laboratoires existent depuis plusieurs années, et enfin par l'utilité pratique qui s'en dégage pour les pédagogues et les médecins. L'auteur développe longuement chacune de ces questions : dans la première, il parle de l'importance et de l'utilité que peut avoir l'expérience pour la psychologie; dans la seconde, il donne une description des différents laboratoires de l'étranger, cette description est une traduction de l'article de Krohn paru dans l'*American Journal of Psychology* et présente quelques erreurs; enfin, dans la troisième, il indique l'utilité de la psychologie expérimentale pour le pédagogue et le médecin.

Loi de la perception. — Cette loi de la perception l'auteur l'énonce ainsi : « *Le processus de toute perception consiste dans une succession très rapide d'une série de moments ou de stades qui se suivent en se différenciant de plus en plus, en devenant de plus en plus concrets.* » Ainsi au premier moment on sait qu'une impression s'est produite, mais on ne sait pas si c'est une impression visuelle, auditive ou tactile; au deuxième moment on sait la qualité de l'impression, mais on

ne sait pas si c'est telle couleur ou tel son; au troisième moment on a conscience de la couleur, pour une impression visuelle par exemple, et enfin la distinction des formes et la localisation ne viennent qu'à des moments postérieurs.

Les meilleures démonstrations et preuves de cette loi sont données par la psychométrie, qui permet de mesurer la durée de la réaction faite après tel ou tel autre stade de la perception.

Les expériences de psychométrie ont été faites avec un chronographe et un diapason donnant 100 vibrations par seconde.

L'auteur commence par étudier les réactions simples qu'on distingue ordinairement en réactions motrices et réactions sensorielles. Après avoir donné un tableau de ces deux genres de réactions, il explique pourquoi les réactions motrices sont plus courtes que les réactions sensorielles : dans les premières, le sujet réagit dès qu'il sent qu'une excitation a eu lieu sans savoir encore la qualité de la sensation; au contraire, dans les dernières, le sujet ne réagit que quand il a reconnu la qualité ou l'espèce de la sensation.

Cette explication diffère de celle de Ludwig Lange, qui voit dans la réaction motrice une certaine innervation préliminaire des centres moteurs; l'auteur considère cette innervation motrice comme inutile, la seule condition nécessaire serait, d'après lui, d'être prêt à réagir à toute excitation qui peut avoir lieu sans se préoccuper de sa nature. Pour le démontrer, l'auteur a fait des séries d'expériences sur les réactions à des excitations d'ordres différents qui changeaient irrégulièrement, le sujet ne sachant pas d'avance la qualité de l'excitation; les résultats concordent remarquablement avec ceux où le sujet savait d'avance la qualité de l'excitation ; dans toutes ces expériences, le sujet ne portait pas une attention spéciale sur le mouvement à produire, mais sur l'attente d'une excitation, sans se préoccuper de la nature de cette excitation. En portant son attention sur le mouvement à produire on est conduit à ne pas se préoccuper de la qualité de l'excitation, on réalise donc les conditions précédentes; c'est pour cette raison que L. Lange et les autres arrivaient à des résultats identiques avec ceux de N. Lange, mais, d'après ce dernier, ils ne voyaient pas la cause principale qui influe sur la différence de durée des deux genres de réactions.

Münsterberg a distingué les réactions en motrices et sensorielles même pour les temps de discernement et de choix; il suppose que dans les réactions motrices on fait des actes de discernement et de choix inconsciemment; dans les réactions sensorielles, au contraire, ces actes sont conscients. L'auteur considère cette explication comme fausse : d'après lui la différence trouvée par Münsterberg provient de ce que dans le premier cas on réagit quand le discernement est, pour ainsi dire, ébauché; dans le second cas, au contraire, on ne réagit que lorsque l'acte de discernement est terminé.

Après avoir examiné la question des réactions motrices et senso-

rielles, l'auteur passe à l'étude de la durée des réactions faites à des moments plus différenciés de la perception; cette étude est faite avec les réactions auditives et visuelles; le sujet devait réagir d'abord à des excitations auditives ou visuelles comme telles; pour le contrôler on interposait dans la série des excitations tactiles et le sujet ne devait pas réagir à ces excitations; puis il devait réagir à un certain genre d'excitation auditive ou visuelle : comme contrôle on produisait de temps en temps des excitations auditives et visuelles d'un autre genre, le sujet ne devait pas répondre à ces excitations. Les réactions ont été trouvées plus longues dans le dernier cas que dans le premier, et celles-ci étaient elles-mêmes plus longues que les réactions motrices trouvées précédemment; ces résultats viennent donc confirmer la loi de perception.

L'attention joue dans toutes ces réactions un rôle capital, ce rôle de l'attention consiste dans une assimilation, une coïncidence d'une représentation évoquée d'avance avec la sensation réelle; par exemple le sujet sait qu'il doit réagir à la couleur bleue, il évoque la représentation d'une couleur bleue et lorsque l'excitation est produite il ne réagira qu'au moment où la sensation se confondra avec la représentation, c'est-à-dire lorsqu'il percevra la couleur bleue. Si par des moyens quelconques, tels qu'en faisant varier l'intervalle entre l'avertissement et l'excitation ou en produisant un bruit, on empêche l'attention d'évoquer la représentation de la sensation à laquelle on devra réagir, la durée de la réaction sera allongée, ce qui est donné par de nombreuses expériences.

Après cette longue description de faits qui viennent à l'appui de la loi de perception, l'auteur discute le sens précis de cette loi. Deux hypothèses sont possibles, d'abord on peut supposer que toute excitation n'est sentie ou n'entre dans le champ de la conscience que successivement, ou bien la sensation, produite en une seule fois, n'est *reconnue* par nous que successivement; dans le premier cas ce serait une loi de la sensation, dans le second une loi de reconnaissance et d'association par ressemblance. Spencer, qui le premier s'est occupé de cette question, admet la deuxième hypothèse; mais N. Lange croit pouvoir admettre la première, il donne les trois arguments suivants :

1° « Si la perception (reconnaissance) d'une sensation se fait par stades successifs, il est naturel de supposer que la reproduction de la même sensation se fera par les mêmes stades, mais si la reproduction présente des stades différents et que la sensation elle-même ne les présente pas, il est difficile de concevoir d'où provient cette succession de stades dans la reproduction. »

2° Les expériences sur les temps de réaction donnent bien la différence de durée de la perception de la sensation et non de sa reconnaissance, puisqu'on évoque d'avance l'image de la sensation à laquelle on devra réagir, l'acte de reconnaissance se réduit donc à une pure coïncidence de cette image avec un certain stade de la sensation.

3° Enfin la première hypothèse est encore appuyée par les expériences sur l'éclairement momentané de certains dessins; on ne peut parvenir à distinguer les figures que si le nombre d'éclairements par seconde dépasse une certaine limite; au-dessous de cette limite, mais très près, on perçoit qu'il y a un dessin, on ne sait seulement pas lequel; lorsque la rapidité des éclairements augmente, on perçoit de mieux en mieux la figure avec ses détails, ceci indique certaines conditions nécessaires pour la sensation.

Quelle est donc l'origine de cette loi de succession et pourquoi l'appeler loi de perception et non loi de sensation? L'auteur répond à ces questions par une hypothèse, qu'il serait bien difficile d'admettre, c'est que ce serait une loi de l'évolution biologique des organismes, les organes des sens passeraient dans la série animale par les mêmes stades par lesquels passe une sensation; l'auteur présente ici à l'appui les quelques faits très discutés sur la vision et l'audition des invertébrés.

Ayant terminé ainsi l'étude de la loi de perception, l'auteur se demande si cette loi ne permet pas d'expliquer aussi les autres éléments de la connaissance, tels que la ressemblance et la différence, la reconnaissance et l'acte de jugement.

L'auteur conteste l'opinion admise par Donders, Wundt et ses élèves que la mesure des temps de réaction à des impressions d'un certain genre, par exemple à la couleur bleue et pas à une autre, donne les temps de discernement (*unterscheidungszeit*); en effet on évoque par l'attention l'image de la couleur bleue et on ne réagit que lorsque la sensation produite *coïncide* avec cette image : il y a donc ici un acte de ressemblance, d'assimilation, cette assimilation a lieu entre une image et une sensation; mais il serait facile de mesurer le temps nécessaire pour reconnaître la ressemblance ou la différence de deux figures; l'auteur emploie dans ses expériences des figures plus ou moins compliquées composées de carrés et de triangles, le résultat trouvé est que toujours on met plus de temps pour reconnaître que deux figures sont différentes que pour reconnaître que deux figures sont identiques. Ceci est facile à comprendre, puisqu'on reconnaît que deux figures sont différentes lorsqu'il n'y a pas de ressemblance, on cherche donc d'abord s'il y a ressemblance ou non.

Pour l'acte de la reconnaissance, l'auteur n'étudie que le cas où l'image d'une certaine perception antérieure est nette et où il se produit une perception très faible semblable à la première; il fait des expériences d'éclairement momentané de lettres écrites sur un papier, pour pouvoir distinguer une lettre il faut que le nombre des éclairements par seconde dépasse une certaine limite (cette limite est de 56 pour C), mais lorsqu'on a pu lire la lettre on peut diminuer considérablement le nombre d'éclairements par seconde sans qu'on cesse de reconnaître distinctement la lettre (on perçoit encore bien le C pour 33 éclairements par seconde, tandis qu'avant avec ce nombre d'éclai-

rements on ne percevait qu'une tache noire). L'auteur n'indique que très brièvement les autres cas qui se présentent dans la reconnaissance ; à la fin du chapitre sur la reconnaissance, il parle de la fausse mémoire, c'est-à-dire des cas où un fait nouveau est considéré comme ayant été vu et éprouvé. L'auteur explique ces cas par la loi de l'association affective : lorsque plusieurs objets A, B, C, D évoquent en nous un état émotionnel K, si nous avons vu une fois A et que nous rencontrons B, il nous semblera que nous l'avons déjà vu puisqu'il évoque le même sentiment K que A et que ce qui reste dans la mémoire de A c'est précisément cet état affectif, tandis que les autres facteurs sont perdus.

Enfin dans le dernier chapitre sur la loi de la perception l'auteur fait quelques remarques sur la théorie psychologique du jugement; en se basant sur les recherches de certains philologues, surtout de Habelentz, il remarque que dans chaque préposition les mots sont rangés en se différenciant de plus en plus, il y aurait donc une loi analogue à la loi de perception.

Telles sont les considérations de l'auteur sur la loi de perception et sur son extension, aux actes intellectuels supérieurs. En ce qui concerne la loi de perception, son exposition est assez claire, quoique parfois l'auteur présente des raisonnements de métaphysique et que les explications soient quelquefois un peu forcées ou hasardées ; quant aux considérations sur la ressemblance et la différence, la reconnaissance et le jugement, elles sont trop brèves, et souvent on ne voit pas de lien entre la loi de perception et ces considérations.

Théorie de l'attention volontaire. — Le premier chapitre est consacré à l'étude des différentes théories qui ont été émises sur l'attention ; les théories que l'auteur donne sont celles de Descartes, Locke, Leibniz, Wolf, Condillac, Ch. Bonnet, Reid, Kant, Maine de Biran, Fries, Laromiguière, Hegel, Brown, Herbart, J. Mill, Benecke, Hamilton, Waitz, Lotze, Bain, Ulrici, Lazarus, Steinthal, Hartmann, Horwicz, G. E. Müller, Wundt, Ferrier, G. Lewes, Meinert, Ribot, Marillier, Lehmann, W. James, Ziehen et Baldwin ; certaines de ces théories ne sont indiquées que très sommairement, mais l'auteur a essayé de donner pour chacune sa marque caractéristique. Après avoir fait cette revue des théories dans l'ordre chronologique, l'auteur les classe en huit groupes qui sont les suivants :

1° L'attention est considérée comme le résultat d'une adaptation motrice.

2° L'attention est le résultat de la faible étendue du champ de la conscience, de sorte que lorsqu'une représentation quelconque est très intense les autres sont par cela même éliminées du champ de la conscience.

3° L'attention est le résultat du sentiment lié à une certaine représentation ; d'après ces théories, l'attention se réduit à un intérêt plus

ou moins fort d'une certaine représentation ; or comme tout intérêt est motivé par un sentiment plus ou moins agréable, l'attention se trouve être considérée comme le résultat d'un certain sentiment qui accompagne la représentation.

4° L'attention est considérée comme le résultat de l'aperception. D'après Leibniz, l'aperception intense est la conception nette et, d'après Wolf et Kant, l'aperception consiste dans l'acte de la conscience du moi, enfin Wundt a introduit dans l'aperception un élément volontaire ; tous ces auteurs retrouvent dans l'attention les caractères de l'aperception.

5° L'attention est considérée comme le résultat de l'augmentation de l'excitabilité d'une certaine portion des centres nerveux.

6° L'attention est une faculté intellectuelle primitive et active.

7° L'attention est une faculté de discernement.

8° L'attention est le résultat d'une inhibition nerveuse ; c'est-à-dire que le processus physiologique provoqué par une représentation arrête ou empêche les processus physiologiques provoqués par d'autres représentations.

Le chapitre suivant est consacré à l'étude des différents genres d'attention. Si on examine l'attention au point de vue biologique, on peut dire qu'elle est une *réaction de l'organisme qui permet d'améliorer spontanément les conditions de la perception*. D'après cette définition on doit donc distinguer dans chaque acte de l'attention trois moments différents : une certaine perception, la réaction qui améliore les conditions de perception et enfin la perception améliorée.

La question de la nature de l'attention dépend de la détermination des différents moyens de l'amélioration spontanée des conditions de la perception et des modifications apportées par cette amélioration des conditions dans la perception.

Si l'attention est une certaine réaction de l'organisme, nous devons, d'après Lange, retrouver ici les trois formes des réactions, c'est-à-dire la réaction réflexe, instinctive et volontaire, d'où trois formes de l'attention correspondante.

Sous le nom d'*attention réflexe* l'auteur place tous les actes réflexes qui permettent une meilleure perception des excitations extérieures ; tels sont, par exemple, les réflexes d'accommodation, les réflexes pupillaires, etc. Cette forme de l'attention se produit mécaniquement.

L'auteur appelle *attention instinctive*, « les adaptations pour une meilleure perception qui sont provoquées par les émotions instinctives de curiosité et de l'étonnement ». Cette forme de l'attention diffère donc de la précédente par cet élément émotionnel de curiosité ; l'objet sur lequel s'arrête l'attention est donc en général nouveau, imprévu ou inattendu. Cette curiosité provoque d'abord une série de mouvements coordonnés qui facilitent la perception et puis il se mêle un élément psychique : on cherche à classer le fait nouveau qui a attiré l'attention parmi les faits connus, on parcourt donc, pour ainsi dire, les souve-

nirs antérieurs en essayant de rapprocher le fait de l'un de ces souvenirs; lorsque ce rapprochement est fait, l'attention disparaît.

Enfin dans l'*attention volontaire* le but poursuivi est connu d'avance, on veut étudier un objet dans tous ses détails, on fixe son attention sur une certaine idée dans le but de la discuter et de l'examiner de tous les côtés, etc.

La première question relative à l'attention volontaire, que l'auteur étudie, est de savoir en quoi diffère une représentation sur laquelle on porte son attention volontaire de la même représentation non accompagnée de l'acte d'attention, quel est par conséquent le premier effet sur une représentation quelconque.

Il existe deux théories différentes sur cette question : d'après l'une, l'attention a pour effet d'augmenter l'intensité d'une représentation ; d'après l'autre, l'attention aurait un pouvoir analyseur, elle rend une représentation plus nette en la séparant des autres qui l'environnent sans toutefois augmenter son intensité; cette dernière théorie suppose donc l'existence d'une faculté spéciale de différenciation.

L'auteur critique la théorie analytique dont le représentant est Stumpf. Les arguments qu'il propose contre cette théorie sont les suivants :

1° Pour séparer par l'attention une représentation d'un grand nombre d'autres, il faut connaitre cette représentation; ce fait est complètement ignoré et omis dans la théorie de Stumpf.

2° Un autre fait qui n'est pas non plus expliqué par Stumpf est que l'effet analyseur de l'attention se produit dans un certain ordre déterminé, on examine les différentes parties d'un objet successivement.

L'auteur arrive à la conclusion que la théorie de Stumpf est elle-même obscure et n'explique pas un certain nombre de faits très importants ; mais l'analyse existe dans l'attention, c'est un effet secondaire : l'effet primaire consiste dans une augmentation de l'intensité d'une représentation et c'est cette modification de l'intensité d'une représentation qui produit l'analyse. Quant à l'augmentation même de l'intensité d'une représentation, il est facile de se la représenter; en effet l'objet sur lequel on porte son attention (qu'on veut séparer) étant déjà connu d'avance on peut se le représenter, en avoir une image et c'est la coïncidence de cette image avec la représentation réelle qui a pour but d'augmenter l'intensité de cette représentation.

La première série des expériences était faite dans le but de déterminer la durée des oscillations de l'attention fixée sur une excitation visuelle, auditive ou tactile très faible ; on sait que lorsque l'intensité de l'excitation est voisine du seuil de la conscience, on perçoit cette excitation à de certains moments et à d'autres au contraire, on ne la perçoit pas.

Pour les excitations visuelles, l'auteur a pris les disques rotatifs de Masson, comme excitation auditive le tic-tac d'une montre et enfin

comme excitation tactile le courant induit de la spirale de Du Bois-Raymond.

Les intervalles entre les maxima de perception sont pour les excitations auditives plus longs que pour les visuelles et pour ces dernières plus longs que pour les tactiles.

La question est de savoir quelle est l'origine de ces périodes dans la perception des excitations faibles. Elle ne peut pas provenir de la fatigue de l'organe extérieur, puisque alors on ne comprendrait pas comment l'organe se repose tandis que l'excitation dure toujours; de plus on ne comprendrait pas pourquoi ces phénomènes d'oscillation se produisent lorsque l'excitation est faible, et ne se produisent pas lorsqu'elle est plus intense; enfin pour démontrer l'origine centrale de ces oscillations, l'auteur examine ce qui se produit lorsqu'on prête son attention à deux excitations différentes, telles qu'une excitation visuelle et une auditive; on remarque dans ce cas que les maxima de perception des excitations auditives et des excitations visuelles ne coïncident jamais, mais sont séparés par des intervalles constants. Ceci indique que l'origine des oscillations est la même pour les excitations visuelles et auditives; les oscillations de l'attention sont donc d'origine centrale et non périphérique.

Lorsqu'on observe la « *Treppenfigur* » de Schroeder, on voit tantôt un escalier, tantôt le rebord d'un pan de mur, et ces différentes représentations se succèdent à des intervalles de temps presque constants, quelque désir qu'on ait de voir constamment l'une ou l'autre de ces figures. L'auteur explique ce fait par la coïncidence de la sensation avec la représentation ou le souvenir d'un escalier ou avec celle d'un mur; ces représentations ou souvenirs se succèdent régulièrement, on a tantôt l'image d'un escalier, tantôt celle d'un mur. L'auteur ramène tous les phénomènes d'oscillation dans la perception des excitations faibles à des successions ou oscillations des représentations. Pour le montrer, il fait une série d'expériences dans lesquelles il mesure les intervalles qui séparent les maxima de netteté pour les images visuelles (digne de Masson), les images auditives (tic-tac d'une montre) et pour les images tactiles; ces intervalles il les trouve tous très voisins de ceux pour les perceptions des excitations visuelles auditives et tactiles.

De ces expériences ainsi que des faits décrits dans les autres chapitres l'auteur déduit l'hypothèse que le rôle des souvenirs et des représentations est essentiel dans l'acte de l'attention volontaire; celui-ci consiste dans l'assimilation ou la coïncidence d'une certaine sensation avec une représentation ou image. C'est pour cela que des gens qui n'ont pas d'expérience, les enfants, ne peuvent pas remarquer tous les détails que remarquent ceux qui ont un grand nombre de représentations analogues aux objets qu'ils doivent voir.

Après avoir montré que l'attention volontaire consiste dans l'assimilation d'une sensation avec une certaine représentation, l'auteur

se propose d'examiner la question : comment apparaît cette représentation nécessaire pour l'attention volontaire? Comme cette représentation doit être très nette et intense pour pouvoir augmenter l'intensité de la sensation, la question se réduit à savoir quel est l'acte volontaire qui nous permet d'obtenir une certaine représentation nette et intense.

L'explication de ce fait l'auteur la trouve dans la théorie motrice de l'attention. Toute représentation contient un élément moteur, la reproduction du mouvement correspondant à cet élément moteur entraîne par association l'augmentation de l'intensité des autres parties de la représentation.

Cette hypothèse étant admise, l'auteur décrit longuement un grand nombre de cas qui montrent que dans les souvenirs il y a presque toujours un élément moteur. Cette description se divise en deux parties.

Dans la première l'auteur étudie l'élément moteur dans les représentations visuelles. L'observation personnelle montre que lorsqu'on veut se représenter nettement un objet quelconque on fait des mouvements des yeux comme si on voulait parcourir les contours de l'objet; ces mouvements des yeux n'évoquent pas la représentation, ils augmentent seulement l'intensité d'une représentation existante.

L'auteur examine avec beaucoup de détails le phénomène de l'antagonisme des champs visuels et la vision indirecte, en appuyant surtout sur les éléments moteurs qui entrent dans ces deux cas.

Lorsqu'on regarde simultanément deux figures différentes chacune avec un seul œil, on peut tantôt fixer son attention sur l'une des figures et on ne voit pas alors l'autre, tantôt faire le contraire. C'est en parcourant volontairement avec les yeux les contours de l'une des figures qu'on peut fixer cette figure et par cela même éliminer l'autre figure.

Dans le cas de la vision indirecte, il semble d'abord qu'il n'y ait pas de mouvements des yeux, mais si on examine la question de plus près, on trouve encore ici un élément moteur qui permet de fixer son attention sur une excitation périphérique. En effet, lorsqu'on veut fixer un point par la vision indirecte il y a d'abord une tendance de faire un mouvement des yeux dans le sens de l'objet, mais on arrête volontairement ce mouvement; c'est donc cette tendance de faire un mouvement, cette sensation d'innervation qui est l'élément moteur, dont la reproduction permet de transporter son attention sur les excitations qui se produisent sur la périphérie de la rétine.

L'élément moteur dans les représentations auditives est bien moins apparent que dans les représentations visuelles. L'auteur ne trouve que deux éléments moteurs : ce sont les mouvements qu'on exécute pour localiser un son et puis la parole intérieure.

Par la localisation des sensations auditives l'auteur admet la théorie de Münsterberg sans la critiquer, sans même indiquer qu'il existe d'autres théories très fortement appuyées. D'après cette théorie les sons excitent différemment les canaux semi-circulaires suivant la

direction dont proviennent ces sons, il en résulte un mouvement de tête ayant pour but de placer l'organe auditif de façon qu'on puisse le mieux percevoir le son; c'est ce mouvement de tête qui constitue l'élément moteur dont la reproduction rend plus nette l'image auditive.

La théorie de l'auteur avait déjà été publiée, avec moins de détails et de preuves, en 1888, dans les « Philosophische Studien » ; elle a conduit à un grand nombre de critiques et de vérifications expérimentales; le dernier chapitre est consacré à l'analyse des critiques de Wundt, James et Münsterberg et des expériences de Eckener, Pace et Marbe.

Wundt considère que les éléments moteurs, tout en étant très importants, ne permettent pas d'expliquer l'acte de l'attention volontaire ; en effet avant de reproduire un mouvement il faut le choisir, se le représenter d'avance, il y a donc ici un acte d'aperception, qui en réalité constitue la condition de l'attention volontaire. N. Lange remarque que Wundt explique d'abord par un mouvement volontaire l'attention, considérée comme une réaction spéciale de l'organisme qui améliore les conditions de la perception, et ensuite il explique les mouvements volontaires par l'attention, considérée cette fois comme une préférence subjective des représentations de ces mouvements; l'erreur proviendrait donc de ce que l'attention n'a pas la même signification dans les deux cas.

La critique de W. James provient d'un malentendu; il a compris que N. Lange soutenait que les idées ne sont possibles que seulement grâce à la contraction musculaire, il réplique que les mouvements eux-mêmes sont des résultats de représentations. Lange n'a jamais affirmé que les représentations ne naissent dans la conscience que grâce aux mouvements, mais que ces mouvements permettent de fixer une idée pendant le processus de l'attention volontaire.

Münsterberg a essayé de montrer que les oscillations des sensations ne peuvent pas s'expliquer par les oscillations des représentations, mais que ces oscillations des sensations ont une cause périphérique. Cette critique provient de ce que Münsterberg a mal compris la théorie de Lange; il avait cru que celui-ci expliquait l'attention par un acte d'aperception et c'est en critiquant la théorie de l'aperception qu'il a été amené à critiquer la théorie de Lange, mais ceci n'est pas exact. La seule différence qui existe entre la théorie de Münsterberg et celle de Lange, c'est que le premier explique l'attention par les mouvements de l'organe périphérique qui sont le plus souvent réflexes, tandis que le second affirme que l'attention dépend aussi de certains mouvements volontaires.

En résumé la question de l'attention volontaire est examinée avec beaucoup de détails et beaucoup de soins; les expériences sont bien discutées, l'auteur ne les a pas faites mécaniquement, mais a toujours joint son observation interne; enfin il a su trouver des exemples très caractéristiques qui mettent bien en lumière sa théorie.

VICTOR HENRI.

Milicent Washburn Shinn. NOTES ON THE DEVELOPMENT OF A CHILD. Berkeley, published by the University, 1893, in-8, 88 p.

Les observations poursuivies par Miss M.-W. Shinn et relatées dans ce mémoire ne portent que sur un point, savoir le développement du sens de la vue. Après les préliminaires obligés sur l'hérédité du sujet, et l'évolution purement physique notée d'après le système des mensurations galtoniennes, le jeune auteur aborde l'objet propre de ses recherches, et groupe ses documents sous les titres qui suivent : Sensibilité à la lumière, — Mouvements des paupières, — Mouvements des yeux, — Fixation du regard, — Direction du regard, — Distinction des couleurs, — Perception des formes, — Peintures et autres représentations, — Intérêt pris à l'exercice du sens de la vision, — Interprétation. Sous ce dernier titre, auquel on pourrait se tromper, l'auteur a mis tout ce qui a trait à la transformation des sensations visuelles brutes en perceptions élaborées. Aussi bien cette monographie consciencieuse et minutieuse n'est rien de plus qu'un recueil de faits dont aucune généralisation, aucune vue personnelle ne vient interrompre le défilé forcément un peu monotone. Nous ne ferons pas grief à l'auteur de cette réserve excessive qui n'est pas d'ailleurs sans offrir quelques avantages. Car il est bien évident, par exemple, que l'esprit de toute idée générale ne risque pas de dénaturer les faits pour les soumettre à ses préjugés. Et encore cela même est-il bien sûr, et n'est-ce pas aussi un préjugé que la prétention d'amasser des matériaux pour ainsi dire à l'aveugle et sans souci de leur utilisation future ? Miss M.-W. Shinn s'efface si complètement derrière les observations, qu'elle n'a pas même cru devoir résumer en quelques phrases les résultats principaux qui se dégagent de sa brochure. C'est pousser un peu loin le scrupule.

Ces résultats d'ailleurs ne font que confirmer purement et simplement, sauf en des points de très minime importance, les vues de Preyer sur le même sujet. A la suite du physiologiste allemand, l'auteur américain établit que l'enfant traverse une période de pures sensations, période obscure, difficilement imaginable, et que ce n'est que lentement que ces sensations s'agglutinent et s'organisent en perceptions. Preyer avait montré que l'œil primitivement perçoit seulement le clair et l'obscur, et que la distinction des couleurs est ultérieure, graduellement acquise; que les mouvements des yeux, à l'origine, ne sont pas coordonnés, que, pour arriver à fixer et à voir nettement les objets, il faut à l'enfant de longues expériences; que pareillement l'évaluation des distances est dès l'abord fort imparfaite, lentement perfectionnée, etc. Miss M. W. Shinn fortifie d'illustrations nouvelles et abondantes ces thèses bien connues et bien établies; son travail offre donc avant tout un intérêt statistique, et ce mérite, certes, n'est pas négligeable. Mais peut-être serait-il temps de demander aux observateurs des jeunes enfants de suivre des voies moins frayées. La plupart jusqu'à présent se sont appliqués à décrire le développement des

sens et du langage chez l'enfant. Il en est résulté les belles études de Taine, de Darwin et de Preyer, pour ne citer que les plus grands noms. Mais il est d'autres points sur lesquels l'observation des enfants pourrait fournir d'utiles contributions à la psychologie générale, et qui n'ont pas suffisamment attiré jusqu'ici l'attention.

Il y aurait, par exemple, à noter sous quelles influences d'hérédité ou d'éducation, ou par quel mélange des deux, certains groupes d'images arrivent à prédominer en nous aux dépens et parfois à l'exclusion des autres. Pourquoi y a-t-il des visuels? des auditifs? des moteurs? Peut-être découvrirait-on que, si l'on excepte les cas nettement tranchés, tels que ceux dont M. Stricker et M. Egger nous offrent le type, la prédominance habituelle d'une catégorie d'images est due aux hasards de l'expérience personnelle et du dressage; en tout cas, il y a là une question intéressante à élucider et à trancher de la seule façon convenable, par des faits observés.

D'autre part, si l'on déterminait avec quelque rigueur les étapes de l'évolution effective chez les tout jeunes enfants, si l'on marquait d'une façon plus précise l'ordre de genèse des émotions, si l'on observait de quelle façon l'attention spontanée, émergée de ce fonds émotionnel, se transforme par degrés en attention volontaire et si l'on marquait ces degrés; si l'on observait comment, sur ce fonds émotionnel, se tracent les premiers linéaments de ce qui sera plus tard le caractère, et si l'on en démêlait les facteurs véritables, la psychologie générale aurait là une mine de précieux matériaux, et plusieurs points obscurs seraient éclairés. De telles investigations sont assurément malaisées, d'autant plus, peut-on dire, qu'on s'y est moins essayé; mais à coup sûr elles seraient plus profitables que les perpétuels recommencements, quelque talent d'ailleurs qu'on y emploie.

L. Bélugou.

II. — Philosophie générale.

D. Jayne Hill. Genetic Philosophy. New-York, Macmillan et Cie, 1893; in-12, XIII-382 pages.

Le but de la philosophie est de coordonner et d'interpréter les résultats de la science. La philosophie est donc quelque chose de la science, et la méthode de l'une est aussi celle de l'autre. Cette méthode présente les caractères suivants :

1° Elle suppose que la vérité doit être découverte et non pas faite, et que nous devons l'établir à la fin et non au commencement de nos investigations. Jusqu'ici, au contraire, la philosophie a commencé par poser certains principes dont elle prétendait déduire la vérité. 2° Elle débute par la recherche, au moyen de l'observation directe, d'un ordre réel de phénomènes; puis (3°), cet ordre une fois constaté, elle reconnait la loi de récurrence de ces phénomènes et, par suite (4°), cet

ordre apparaît comme pouvant être étendu idéalement dans le temps et dans l'espace. 5° En conséquence, chaque état du réel est considéré par la science comme la réapparition, sous des conditions nouvelles, d'un état précédent du réel; il y a transformation, mais non création. 6° On découvre ainsi que les choses sont les aspects successifs d'un processus, et la *méthode génétique* consiste à mettre chaque fait à sa place dans la série à laquelle il appartient (pp. 9-14). L'auteur applique cette méthode à la genèse de la matière, de la vie, de la conscience, de la sensibilité, de la pensée, de la volonté, de l'art, de la moralité, de la religion et de la science.

En ce qui concerne la matière, le résultat de cette investigation est qu'il faut la regarder comme essentiellement dynamique et essentiellement une (p. 44), qu'elle est un aspect passager d'un processus éternel, la production temporaire d'un être dont elle exprime partiellement l'énergie infinie (p. 59). Tout organisme étant composé de matière, les propriétés de ses éléments, les actions qu'excerce le milieu sur ceux-ci et leurs réactions sur le milieu, doivent suffire à rendre complètement compte de sa genèse. L'incapacité des forces physiques et chimiques à produire les phénomènes de la vie, est une hypothèse purement gratuite (p. 92-93); la vie n'est pas plus mystérieuse, moins soumise aux lois physico-chimiques que le feu (p. 98).

La conscience est le sentiment de l'unité des éléments psychiques, unité à laquelle celle des éléments organiques sert de support. Par suite, il n'y a pas lieu de refuser aux premiers l'existence en dehors de la sphère de la conscience dont ils sont les conditions. Ces éléments inconscients sont la source de la personnalité (p. 122-123). M. Hill ne va pas du reste jusqu'à réduire le psychique à l'organique; il réédite la théorie du double aspect et le réalisme moniste qui en est la conséquence (p. 127-129 sqq.).

Comme la conscience en général, les modes spéciaux de la conscience, par exemple le plaisir et la douleur, s'expliquent par l'unification des éléments sub-conscients. Tout stimulus, qui agit sur l'organisme de telle manière que l'excitation se répande sur les organes d'une façon égale et normale, c'est-à-dire en rapport avec leurs capacités d'action, produit du plaisir. La douleur résulte au contraire de toute excitation qui se concentre sur un seul organe ou groupe d'organes, et qui tend à le surcharger (*overtaxe*) et à le désintégrer (p. 138).

Les éléments de la pensée sont de deux sortes : les uns perceptuels, toutes les présentations directes qui semblent appartenir à l'intelligence animale aussi bien qu'à l'intelligence humaine; les autres conceptuels, connaissances dérivées et symboliques qui résultent de l'élaboration des premiers. Les concepts sont, suivant l'opinion de Galton, des images composites et confuses, résultant de la fusion de plusieurs images particulières (p. 177-185).

La genèse de la volonté est subordonnée à la loi physique de l'égalité de l'action et de la réaction; la partie de notre expérience subjec-

tive que nous appelons volitions, est dans un rapport étroit avec les déterminations de l'énergie dans le monde des objets. Les unes et les autres ne sont que deux aspects des mêmes faits ; nos volitions ne sont pas autre chose que ce que seraient les déterminations de l'énergie dans l'ordre physique, si elles étaient envisagées subjectivement (p. 203).

De même, il faut chercher l'explication de l'origine et du développement de l'art dans l'opération des forces et des lois naturelles qui dominent dans la nature humaine (p. 233). La faculté artistique est l'imagination : selon qu'elle a pour mobile l'utile, ou l'agréable, ou l'instinct (*impulse*) du jeu, elle donne naissance aux arts qui ont pour objet la satisfaction des besoins, ou aux beaux-arts proprement dits (p. 234-235 sqq.).

La genèse de la moralité a une base subjective et une base objective. Au point de vue subjectif, elle apparaît au moment où se produit la conscience de soi, c'est-à-dire où le sujet acquiert la faculté de se considérer comme un facteur dans l'accomplissement d'actions d'une espèce supérieure. De là naît le sentiment d'obligation par lequel chacun se sent tenu à fournir tout ce qu'il est capable de produire — *a sense of owing what one is capable of rendering*, p. 279. — Objectivement, la moralité est fondée sur la reconnaissance dans les êtres, d'une hiérarchie déterminée par leur rang, et, par suite d'une *échelle de dignité* entre les œuvres, d'une proportion entre la faculté et l'acte (p. 280).

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'application, à la science et à la religion (pp. 339 sqq. ; 299 sqq.), de la méthode génétique. Ce que nous avons dit suffit à en indiquer les caractères.

Que la théorie du double aspect permette de considérer la conscience comme autre chose qu'un épiphénomène, que le dynamisme soit, à ce point de vue, aussi vrai que le mécanisme ; que l'on puisse sans contradiction considérer la liberté comme la détermination de la conduite par les lois de la raison (p. 226), ce sont là des points discutés et dont la discussion ne sera, croyons-nous, ni avancée, ni éclairée par le livre de M. Hill. Que les idées soient les éléments inconscients d'une pensée qui trouve son unité dans un sujet conscient universel, que les objets ou les choses qui constituent le monde extérieur soient les éléments inconscients d'une conscience cosmique (p. 200), c'est ce qu'il ne nous paraît nullement possible d'établir par la méthode que l'auteur a prétendu appliquer. D'ailleurs cette méthode, soi-disant génétique, n'explique et n'engendre rien du tout. Elle repose, d'après M. Hill lui-même, sur l'interprétation des résultats de la science, eux-mêmes tirés des faits observés (p. 7 et 10). Dès lors elle n'explique pas plus la genèse des choses, qu'on n'expliquerait celle d'un édifice en le reconstruisant pierre à pierre, après avoir eu soin de les numéroter et de dresser le plan du monument avant la démolition. Nous ne pensons donc pas que « si la méthode

génétique pouvait être ainsi appliquée à chaque fait.... le travail de la science et de la philosophie serait achevé » (p. 16). En ce cas, le travail de la science — ou, du moins, de certaines sciences — serait peut-être achevé, celui de la philosophie serait seulement préparé.

E. RODIER.

Lester F. Ward. THE PSYCHIC FACTORS OF CIVILIZATION (Boston, Ginn et C°, 1893).

L'ouvrage de M. Ward annonce un homme de grande instruction, un esprit clair et pratique. Comme sociologue, il relève surtout d'Auguste Comte, mais dans la juste mesure où chaque penseur nouveau reste le disciple de ses illustres prédécesseurs. Déjà dans un autre ouvrage, *Sociologie dynamique*, il avait marqué l'influence directrice de l'intelligence dans l'évolution des sociétés et la supériorité des processus artificiels, ou téléologiques, sur les processus naturels, ou génétiques. Il reprend aujourd'hui ce point de vue et se propose de déterminer « le rôle précis que l'esprit joue dans les phénomènes sociaux ».

On a peu insisté, écrit M. Ward, sur la nature des forces sociales. De telles forces existent, ou bien toute science sociale est impossible. On ne doute plus maintenant que la sociologie repose sur la psychologie, son antécédente naturelle dans la hiérarchie des sciences. Mais le *mind* ne signifie pas l'intellect seulement, il comprend aussi les sentiments et les émotions. Il existe donc une psychologie *subjective* et *objective*. Celle-là a pour objet l'âme humaine, le *soul*, plaisir et douleur, désirs, et d'un seul mot, volonté; celle-ci, les facultés mentales proprement dites, perception, intuition. L'une nous donne l'élément dynamique de la société, l'autre l'élément directeur et les seuls moyens par lesquels les forces sociales puissent être contrôlées.

De là, la division de l'ouvrage en trois parties, qui ont pour titre : I. *Facteurs subjectifs*; II. *Facteurs objectifs* ; III. *Synthèse sociale des facteurs*.

Dans la première partie, qui est un exposé correct de psychologie, fondée sur le « désir » de Spinoza ou la « volonté » de Schopenhauer, je relève une réfutation du pessimisme. La satisfaction du désir, fait observer M. Ward, n'est pas instantanée; elle ne s'épuise pas en un moment, mais elle dure. Elle est donc quelque chose de positif: le plaisir ne signifie pas seulement la « fin » du besoin, il implique aussi le prolongement d'un état que tous les hommes normaux jugent agréable. Quant au *bonheur*, il faut dire, puisque nos désirs augmentent sans cesse, que le degré du bonheur dépend de la proportion entre les désirs que nous devons faire taire et ceux qui peuvent être satisfaits. Le problème de la science sociale sera de pourvoir aux plus élevés, aux plus utiles.

L'homme ne tend pas au même but que la nature. M. Ward explique et résout cette vieille antithèse au moyen d'une distinction plus précise entre les faits. L'objet de la nature, dit-il, est la fonction; l'objet de l'homme, le bonheur; l'objet de la société, l'action. L'action, et non pas la morale. Il s'étonne que des philosophes, tels que Spencer, aient fait de l'hétique le point culminant d'une philosophie synthétique. Au fond, la morale est négative; la « conduite » est un simple cas des lois générales. Des actes qui sont moralement bons, peuvent même, en bien des cas, être socialement mauvais. Le moraliste ordinaire ressemble à un ingénieur qui étudierait les *frottements* dans une machine dont il ignorerait les lois.

La charité, par exemple, est une vertu. Que signifie-t-elle, sinon une interférence dans la vie sociale? Elle a pour unique effet d'y diminuer les frottements. On a combattu la charité en invoquant la loi de la survivance des plus aptes : c'était commettre l'erreur d'assimiler la vie humaine à la vie animale. L'objection à faire est que la charité ne profite pas à l'indigent, mais aux non charitables, qu'on dispense de remplir un devoir social. Le problème moral et le problème sociologique sont inverses. Dès que la morale vise à être scientifique, elle rentre dans la sociologie. La plus haute fin de la vertu, comme on la définit, est de se rendre inutile. Les désirs cherchant à se satisfaire par une activité appropriée, voilà le vrai sens de la morale, le seul et juste point de vue sociologique.

Spencer (Comte n'avait pas commis l'erreur au même degré) n'a voulu voir dans la société qu'une dynamique « vitale »; d'où l'analogie de l'*organisme* et la méthode *biologique*. Il y faut voir un dynamisme « psychologique ». Le contraste est saisissant. L'élément psychique tend à suppléer la nature par l'art. En biologie règne la sélection naturelle, en sociologie la sélection artificielle. C'est là l'idée maîtresse de l'ouvrage, et M. Ward nous y ramène constamment.

Dans la deuxième partie, l'occasion s'en offre plus d'une fois. Il examine ici les « facteurs objectifs », suivant l'ordre de leur développement : *intuition*, ou perception des rapports du moyen à la fin, sorte de sens encore engagé dans la vie émotionnelle, mais qui est déjà l'intellect en sa forme principale; *raison intuitive*, actes de ruse; *jugement intuitif*, nature intuitive de la femme, qui fait d'elle un élément conservateur et protecteur de la race; *faculté inventive*; *génie inventif* et *génie créateur*; *génie spéculatif*; *intellect*.

L'invention, pour M. Ward, est la « perception des relations d'utilité ». Sociologiquement, remarque-t-il à ce propos, l'inventeur est supérieur à l'homme pratique. Celui-ci, pourtant, réussit d'ordinaire mieux que l'autre; l'inventeur ne sait pas faire fortune, et, selon la loi « biologique » de la survivance des plus forts, il serait comdamné à périr! L'expérience est cruciale. Au sujet du génie spéculatif, M. Ward fait observer encore qu'un accroissement de la faculté de raisonner ne sauverait pas une race de la destruction dans la lutte

pour la vie. La faculté de raisonner ne s'est donc pas conservée par la voie de la sélection naturelle, mais bien par la transmission héréditaire, et nous devons conclure, contre Weismann, que les caractères acquis, dont l'usage est nul biologiquement, sont réellement transmis.

Dans la troisième partie de son ouvrage, M. Ward accuse plus nettement encore la distinction, pour lui fondamentale, des deux points de vue indiqués plus haut. Deux systèmes y répondent : l'un, avec les physiocrates, avec Adam Smith, Ricardo, Malthus, Herbert Spencer, se fonde sur l'action de l'animal humain ; l'autre, avec Comte, sur les actions de l'homme rationnel. Ce dernier est le plus près de la vérité. La nature, en effet, nous offre le spectacle d'un gaspillage de forces, où l'esprit humain ne saurait chercher son modèle. Si la nature est *pratique*, en ce sens que toute énergie organique aboutit à une utilité potentielle, elle est *prodigue* à l'excès, et n'assure l'utilité actuelle que par une dépense d'efforts indéfinie. Des milliers de germes sont sacrifiés à la vie d'une seule espèce, à chaque génération. C'est là l'économie biologique, à laquelle obéit le développement animal ; mais la raison humaine en réclame une autre ; la civilisation ne peut obéir qu'à l'économie mentale. Le milieu transforme l'animal, l'homme transforme le milieu. Cette différence est capitale.

Il n'est pas exact, d'ailleurs, que la concurrence vitale assure toujours la survie des plus aptes, des plus forts. L'effet de cette concurrence, au contraire, serait de maintenir à un niveau relativement bas l'évolution de toutes les formes qui réussissent à vivre. Ce qui est gagné dans le flux est perdu dans le reflux. Dès que l'homme prend une forme sous sa protection, elle progresse avec rapidité ; s'il l'abandonne, elle retombe et déchoit. La concurrence biologique est un gaspillage et un arrêt.

L'homme, sans doute, reste encore un animal. Son cerveau ne l'a mis que peu à peu en état d'introduire une méthode nouvelle dans la concurrence. Et par exemple, remarque M. Ward, « la différence profonde entre les employeurs et les employés a été jusqu'ici que les premiers usent de la méthode rationnelle, les derniers de la méthode naturelle. Le capital coopère, au lieu que le travail lutte contre le travail. » La concurrence, écrit un économiste américain, le prof. Simon N. Patten, n'amène pas un abaissement des prix dans le commerce ; elle n'augmente pas la production. La pullulation des petits détaillants aboutit à un gaspillage de forces. La concurrence n'a pas des effets moins funestes que les monopoles. A coup sûr, elle marque un progrès sur la lutte purement biologique. Mais ce serait une illusion de croire que tout est bien ainsi, et d'attendre le progrès à venir du jeu des lois naturelles où l'intelligence sociale n'interviendrait point. En définitive, toutes les vieilles formules concernant les salaires, la production, la concurrence, le capital, les prix de vente et de revient, etc., sont vraies seulement des animaux irrationnels, mais absolument inapplicables à l'homme doué de raison.

Donc, il est possible d'améliorer l'ordre existant. *Méliorisme*, voilà le nom qui convient à la morale envisagé au point de vue sociologique. L'*action* seule réalise la « synthèse des facteurs ». La société est bien un organisme, mais psychiquement. Il existe une « volonté sociale », qui s'affirme chaque jour davantage. Il existe un « intellect social ».

Quel sera le régime nouveau? Comment organiser cet état meilleur — et possible? Nous avons aujourd'hui des autocraties (monarchies), des aristocraties, des démocraties. Ces dernières sont peut-être les moins fortes pour le bien : leur forme dominante est la ploutocratie, le pouvoir laissé aux mains de l'égoïsme individuel. Il est étrange qu'on s'obstine à la défendre. Le gouvernement de l'avenir sera plus puissant; mais il résidera dans la volonté, dans la conscience, dans l'intelligence sociale. Il réalisera une « sociocratie ». M. Ward n'entend point par là le socialisme, qui, dit-il, est simplement théorique et ne propose que des mesures inefficaces. Il n'attend rien que d'essais, d'expériences graduelles, et cite en exemple la formation, aux États-Unis, d'un parti industriel permanent qui s'est donné la charge de contrôler la politique américaine.

Cette restriction du pouvoir intellectuel aux tâtonnements de l'expérience dégage de tout reproche la pensée de M. Ward. Faible est encore, en effet, la part directrice de l'esprit dans les affaires publiques. Il ne faudrait pas oublier non plus que les lois de la concurrence vitale, pour s'être détendues dans la limite de chaque société, n'en gouvernent pas moins les relations des grands corps sociaux, en tant qu'unités suivantes et distinctes. Toute solution des graves difficultés sociales par la raison semble une utopie; il n'y a de sérieux que les solutions tragiques. Ce n'est pas l'aspect le moins frappant de l'histoire humaine.

LUCIEN ARRÉAT.

Ludwig Stein. FRIEDRICH NIETZSCH'S WELTANSCHAUUNG UND IHRE GEFAHREN (Berlin, 9. Reimer, 1893).

M. L. Stein, de l'Université de Berne, ajoute une nouvelle brochure à la littérature de Nietzche. Cette littérature devient un peu encombrante, et il ne me paraît pas que l'importance du héros la justifie. J'ai eu déjà l'occasion de dire ma pensée à cet égard. Il s'en faut, d'ailleurs, que je songe aucunement à blâmer M. L. Stein d'intervenir dans le débat et de réagir, avec son autorité, contre l'influence mauvaise d'une soi-disant philosophie du monde. Cette philosophie, selon lui, n'est qu'un nouveau rejeton de l'école « cynique », et a pris toute sa puissance de la forme aphoristique, où Nietzche a excellé.

M. L. Stein, qui veut être juste, se défend trop, à mon avis, d'apercevoir des traces de déséquilibrement mental dans les derniers écrits de Nietzche. Il oublie que le terrain était déjà préparé, sans doute, pour la maladie, et ne pouvait porter des fruits absolument sains. La

pitié qu'inspire une cruelle infortune ne change rien à la vérité. Outre les signes qu'on trouve dans l'œuvre même, si pleine de contradictions et de bizarreries, on en peut avoir encore la preuve indirecte dans la qualité ordinaire des disciples.

Les têtes solides se garderont toutes seules. Pour les têtes faibles, elles sont la « part du feu » : le genre de combustible n'y fait rien. Restent les vaniteux et les charlatans, qui profitent de tout pour se faire place ; il n'en manque pas, en France ou en Allemagne. Le meilleur est maintenant de les ignorer. On favorise leur jeu en les combattant.

L. ARRÉAT.

Paul Carus. PRIMER OF PHILOSOPHY (Chicago Open Court Publ. C°. 1893).

M. Paul Carus offre à ses lecteurs une sorte d'abécédaire de philosophie. La distribution en est la suivante : *Introduction*; *Expérience, seule base de la philosophie*; *Les méthodes philosophiques dérivées de l'expérience*; *Les problèmes d'expérience résolubles par les méthodes philosophiques : causation, psychologie, religion.* On y trouvera des pages intéressantes sur l'objectivité et la subjectivité, sur les trois dimensions de l'espace, sur la succession et la cause. Je ne tenterai pas de les résumer. Je me borne à relever au passage certains traits qui donneront une idée juste de la pensée d'ensemble.

Le monde est un. — Le monisme ne se présente pas comme un système achevé, mais comme un plan sur lequel il est possible de construire un système.

L'objectif et le subjectif ne sont pas deux choses différentes, qui composeraient l'existence réelle par leur réunion. Ils sont deux abstraits d'une seule et même chose. La subjectivité est la condition de l'expérience, l'objectivité en fournit les moyens et la méthode. — La connaissance est une représentation appropriée des faits en symboles psychiques. — La vérité marque la convenance d'une représentation avec l'objet représenté.

La croyance aux axiomes est une superstition. — Les termes *à priori* et *à posteriori* ont été employés en vue de répondre à cette question : Comment la raison est-elle possible? Notons que la pensée n'est pas la sensation, mais qu'elle s'intercale entre les sensations ou mémoires de sensations. Elle est l'élément formel, relationnel, dans l'esprit des êtres sentants, et c'est grâce aux connexions établies entre les sensations que la réalité objective nous apparait avec ses caractères apriori ques, universels. — La raison est née d'une différenciation du formel et du sensoriel : elle est la méthode de notre expérience, la règle de toute pensée. Objective et non pas purement subjective, car elle reflète la raison du monde. — Nos idées ne sont pas la réalité même, mais des images de la réalité, des symboles figurant certains traits de la réalité. — L'absolu n'est rien *en soi*, rien d'autre qu'un

symbole abstrait imaginé par la dialectique pour représenter les qualités communes à toutes les existences.

Effet est le terme corrélatif de *cause*, et *conséquence* celui de *raison* (raison d'être). *Ursache* et *Wirkung*, *Grund* et *Folge*, cette distinction existe aussi en langue allemande. La cause ne doit pas être confondue avec la raison d'être. — Tout ce qui existe a une cause; tout ce qui arrive est une cause. — La cause n'est pas égale à l'effet. Ce qui reste égal dans l'acte de causation, c'est le total de matière et d'énergie; ce qui change, c'est la forme : la différence de forme constitue le nouvel état de choses appelé effet. — Cause et effet signifient des phases ou des processus de transformation. — Toute cause reste à la fois « efficiente » et « finale ». Non efficiente, ce n'est plus une cause; non finale, ce serait une cause sans effet. Toute transformation est un mouvement, et tout mouvement a une certaine direction. — Finalité signifie simplement ordre et régularité d'action. — La liberté est l'expression du caractère. La contrainte annihile la liberté; la nécessité ne l'exclut point. La dignité de l'homme dépend seulement des motifs qui dirigent sa volonté. — Le fatalisme suppose un agent extérieur; le déterminisme place le pouvoir dans l'agent lui-même. — La nature n'est ni morale ni immorale. Cette qualité appartient à la créature, selon qu'elle se conforme ou non aux lois naturelles. — L'homme introduit *l'idéal* dans l'évolution.

L'association des idées est un facteur très important dans la vie de l'âme; mais elle n'explique pas l'origine, soit de nos concepts, soit de notre raison. L'associationisme qui réduit tout à des combinaisons d'impressions sensorielles dépouille la raison de toute objectivité, de toute nécessité. — La fusion des images révèle un autre processus que leur association. — Une perception est l'acte le plus simple de connaissance; une sensation qui a ravivé une structure analogue de mémoire. — L'aperception implique la conscience, c'est-à-dire le rapport des sensations actuelles à la mémoire d'autres impressions des sens. — La variété des traces de la mémoire engendre leur signification, avec nos formes de sentiment. A ce degré apparaissent les idées, etc.

L'agnosticisme, idolâtrie de l'Inconnaissable, demeure inférieur à la foi ou idolâtrie des symboles traditionnels. Celle-ci est un anachronisme; celle-là, une dégénération. — La science aspire à la vérité, comme la religion, et la vérité est une. Une religion de la science n'est pas une impossibilité.

La trame du livre demeure assez visible sous le chapelet de ces aphorismes, que je m'excuse d'avoir présentés sans les relier plus étroitement ensemble. La tentative même de M. Carus importe ici plus que tout le reste. Nos lecteurs auront déjà remarqué et sa manière et son but. Ils ne lui refuseront pas leur intérêt. Que serait la tâche du philosophe, s'il ne recueillait en lui tous les signes de la pensée moderne? L. A.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Band 95, h. 1 et 2; Bd 96, h. 1 et 2; Bd 97, h. 1 et 2; Bd 98, h. 1 et 2; Bd 99, h. 1 et 2; Bd 100, h. 1 et 2; Bd 101, h. 1 et 2; Bd 102, h. 1 et 2.

RUDOLF SEYDEL, *La clef de la connaissance objective.* — Kant, Lange et en général les subjectivistes, les sceptiques et les empiriques ont confondu, pour la théorie de la connaissance, la fonction psychique avec le contenu de la connaissance. Mais tout savoir consiste non seulement dans la fonction par laquelle se produit l'assertion, mais dans l'action de poser un contenu égal à lui-même (*Gleichsetzung eines Inhalts mit sich selbst*). De ce que les concepts purs, séparés de leurs fonctions psychiques, peuvent contenir aussi de l'objectif, le monde extérieur, etc., il résulte que nous sommes à même de trouver la clef de la connaissance objective. En effet nos fonctions de connaissance, nos représentations et nos pensées peuvent, d'après leur contenu, signifier une chose tout à fait différente de ce qu'elles sont selon leur existence psychique.

ALEXIUS MEINONG, *Représentation de l'imagination et imagination.* — C'est en faisant appel à la psychologie et au sens commun que Meinong définit l'imagination et en détermine les deux fonctions.

AD. LASSON, *La philosophie de la religion chez Pfleiderer.* — A propos du livre de Pfleiderer (*Religions philosophie auf geschichtlicher Grundlage*), Lasson présente quelques observations; mais il souhaite que ce livre soit dans toutes les mains, parce qu'il peut exercer une influence salutaire pour la connaissance scientifique de la religion.

La mort de Krohn laisse Falckenberg, devenu professeur à Erlangen, seul directeur de la *Zeitschrift*, à partir du vol. 96, h. 1.

H. VAIHINGER, *Les œuvres posthumes de Kant.* — B. Erdmann et R. Reicke ont publié des fragments inédits de Kant qui vont de 1750 à 1800. Vaihinger attribue une grande importance à ces fragments et il les analyse en insistant sur ceux qui lui paraissent devoir contribuer le plus à la connaissance du kantisme.

JOHANNES VOLKELT, *La pensée comme activité de représentation auxiliaire* (HULFSVORSTELLUNGS-THATIGKEIT) *et comme modèle d'adaptation* (ANPASSUNGSVORGANG), *Contributions pour déterminer le caractère du positivisme.* — Il s'agit des philosophes qui n'admettent que

l'expérience pure. C'est surtout à la forme extrême du positivisme, à l'idéalisme de la conscience et au solipsisme que s'attaque Volkelt. Dans ces doctrines, la pensée qui accompagne l'expérience et la travaille n'est qu'une activité auxiliaire de représentation. Le point de vue géocentrique a été dépassé par l'astronomie moderne et le point de vue « égocentrique » serait maintenant donné comme le travail le plus élevé d'une pensée qui procède d'une façon critique. Pourquoi Schubert-Soldern écrit-il des livres? Pour faire connaître certaines représentations qu'il met par écrit, à d'autres représentations également contenues dans sa conscience, c'est-à-dire à des sujets étrangers. Mais ces groupes de représentations doivent avoir cependant en outre connaissance des représentations désignées dans les livres. Elles appartiennent néanmoins à la conscience du même homme. D'un autre côté, les lecteurs de ces livres s'expliqueront difficilement qu'ils puissent s'évaporer pour devenir simplement des représentations auxiliaires de l'auteur. (On se demande pourquoi Volkelt fait du solipsisme une forme du positivisme.)

G. Heymans, *Encore une fois, Analytique et Synthétique.* — Sous ce titre Heymans avait fait paraître dans la *Vierteljahrschrift f. wiss. Philos.* un article dont les conclusions ont été attaquées par Seydel. Selon Heymans, Kant, dans toutes ses assertions sur la différence du jugement analytique et du jugement synthétique sans exception, a voulu dire que les groupes de représentations compris dans le concept du sujet par la définition, ou contiennent en eux le concept du prédicat comme un de leurs membres, ou ne le contiennent pas : dans le premier cas le jugement serait analytique, dans le second, il serait synthétique. La définition du groupe de représentations « or » contient, d'après l'hypothèse de Kant, le « jaune »; donc « l'or est jaune » est un jugement analytique. De même « le corps est étendu » est un jugement analytique. Au contraire, selon Kant, la pesanteur n'est pas contenue dans la définition du concept du corps; par conséquent « le corps est pesant » est un jugement synthétique. De même aussi « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre » est un jugement synthétique.

Gr. von Glasenapp, *Le fondement de la moralité.* — On a bien défini l'éthique, la doctrine de ce qui doit être. On peut, au préalable, admettre comme un postulat de notre raison, que le principe de l'obligation, pour la loi morale, doit indiquer aussi la valeur de la loi et celle de la conduite morale pour l'individu qui agit. C'est un fait digne de remarque que, dans tous les temps et chez tous les peuples, les actions ont été jugées moralement, c'est-à-dire qu'il s'y est formé l'idée d'une distinction entre le bien moral et le mal moral, entre ce qui doit être et ce qui ne doit pas être. Quant à la morale qui se fonde sur le plaisir, il faut remarquer que le plaisir n'est pas seulement compensé par le déplaisir qui suit, mais qu'il peut même être contredit et anéanti. C'est ce qui arrive si notre plaisir est fondé sur des

représentations erronées dont on connait par la suite la fausseté. C'est de circonstances purement accidentelles, au point de vue moral, que dépend le jugement par lequel nous proclamons la vanité de nos jouissances ou nous les déclarons bonnes jusqu'à notre mort. En outre, en dehors de la conscience morale, il n'y a pas de critérium qui nous permette de distinguer les espèces légitimes de plaisir dont la valeur pour nous est incontestable. Donc le concept du plaisir est tout à fait impropre à déterminer la valeur des actions et des intentions. L'utilitarisme, selon M. Glasenapp, n'enseigne pas la morale, mais l'économie nationale; il ne peut expliquer aucun ordre moral absolu, mais donner des préceptes conditionnels de prudence : pour que le pays soit riche, le peuple heureux, les individus doivent agir ainsi. Pour l'auteur, la moralité fonde le vrai bonheur : c'est un postulat indémontrable qu'il convient d'accepter. En outre il y a — tout au moins est-ce une hypothèse valable pour M. G. — une Providence bienveillante qui a organisé l'homme de façon à ce qu'il sache distinguer le bien du mal... Mais c'est l'expérience qui apprend aux individus ce qu'il faut faire dans les diverses circonstances. Ce n'est pas la voix de Dieu qui se manifeste dans les impératifs moraux; ils ne montrent que trop l'homme. Mais en s'élevant au-dessus de sa nature terrestre et animale, l'homme fait apparaitre en lui une marque caractéristique de son origine divine.

Gustave Glogau, *Sur Göthe, Étude du développement de l'esprit allemand.* — Göthe joue un rôle capital dans le développement de l'esprit allemand : il a aidé la pensée indépendante et les sentiments individuels à triompher des traditions et des préceptes étrangers. Dans sa vie intérieure où apparaît tant de profondeur (*in seinem tiefen Innenleben*), Göthe a brisé, comme il le dit lui-même, les réseaux des Philistins qui, tressés en dehors de la culture moderne, sont retombés sur nous, nés cependant beaucoup plus tard. C'est pour nous un libérateur, un exemple puissant, qui nous ranime et qui excite les forces les meilleures de notre esprit. De la vie de Göthe, le philosophe doit apprendre à s'abandonner tout entier à la réalité, car ainsi seulement la vérité se manifeste à lui.

J. Volkelt, *La pensée comme activité de représentation auxiliaire et comme modèle d'adaptation* (2e article). — Les positivistes ont transporté l'adaptation darwinienne dans la connaissance; ils n'ont pas simplement voulu dire que le besoin crée et développe le besoin: mais ils affirment que la connaissance a sa règle, son exactitude et sa vérité dans l'adaptation à l'expérience. La science n'est que la description de l'expérience pure, la représentation complète des faits sensibles. L'esprit distingue, subsume, généralise, dirigé par l'adaptation à l'expérience. Notre connaissance la plus parfaite, la meilleure et la plus exacte liaison des pensées, c'est celle qui est la plus commode, qui exige la moindre dépense de forces et qui apporte le plus grand plaisir (*Avenarius*). C'est celle qui se vérifie le mieux dans la

vie (*Mach*). C'est encore une imitation complète des faits sensibles, qui a son origine dans l'ensemble de nos tendances (*Vervollständigungstrieb*) et la stabilité des pensées. La stabilité de la nature n'est donc pas objective (*Schute*) : la certitude consiste dans la rapidité du passage d'une représentation à une autre; le doute, dans une liaison embarrassée des pensées. Sur ce point Uphues suit Schute. Quant à Schubert-Soldern, il met le critérium de la vérité dans le plaisir qu'on éprouve à lier les représentations. Kaftan s'accorde avec Mach pour affirmer que les mouvements de la pensée se sont adaptés au succès et à l'intérêt pratique. Pour Keibel, il faut attribuer une valeur à la causalité, parce que nous ne pourrions exister autrement. Boltz dit que la science a pour tâche de connaître exactement le matériel des faits et de les ordonner de manière à être plus capable de commander à la nature. Volkelt critique ces positivistes darwiniens — qui tous n'accepteraient pas une pareille dénomination — et soutient que toute science est impossible, si l'on n'emploie pas un autre critérium, celui de la nécessité logique de la pensée.

H. Bender, *Sur l'essence de la moralité et le processus naturel dans l'évolution de la pensée morale* (2 articles). — Il faut distinguer : 1° la question du principe fondamental objectif de la moralité; 2° la question des fondements subjectifs et objectifs de l'intention morale. En ce qui concerne la première question, Bender pense que le concept du bien général (*Allgemeinwohl*) est le principe objectif le plus élevé de détermination pour la volonté moralement pure. Donc le souverain bien (*das höchste Gut*) est le bien général. Au sens objectif, est bonne, toute action qui est utile pour ce but. Au sens subjectif, est seule morale, celle qui procède d'une intention non intéressée, et partant, ou d'un besoin inconscient ou d'un dessein arrêté d'être juste pour autrui. A l'origine tout homme est égoïste, au moins quand il n'a pas réfléchi. Avec un esprit mûri et ayant gagné en force, il regarde le monde d'une façon plus objective : il voit que les autres considèrent comme bien le plaisir, et comme mal la peine qu'ils éprouvent. Sa raison juge que le plaisir d'autrui est bon et désirable comme le sien propre, que la peine d'autrui, comme la sienne, est mauvaise et doit être évitée. Ainsi naît le monde moral; ainsi se limite l'égoïsme. Il y a dans la moralité subjective trois degrés : 1° la moralité hétéronome mais inconsciente, dans laquelle l'homme agit par devoir mais sans connaître ou sans comprendre la fin qui sert de fondement au devoir; 2° la moralité autonome, mais encore inconsciente, dans laquelle l'homme est juste envers autrui par une tendance naturelle de sa raison; 3° la moralité autonome et consciente dans laquelle l'homme fait son devoir, parce qu'il le conçoit comme tel et qu'il en connaît la valeur objective. Au-dessus se placerait encore la moralité qu'on pourrait, avec Hartmann, considérer comme revenue à l'inconscience (*wieder ins Unbewuszte versenkten*).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. DE PRÉVILLE. *Les sociétés africaines, leur origine, leur évolution et leur avenir.* In-8, Paris, Firmin-Didot.

GODFERNAUX. *Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques.* In-8, Paris, F. Alcan.

BRUNSCHWICG. *Spinoza.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. BINET. *Introduction à la psychologie expérimentale*, avec la collaboration de MM. PHILIPPE, COURTIER et V. HENRI. In-18, Paris, F. Alcan.

BERR (Henri). *Vie et science.* In-12, Paris, Colin.

DAGONET. *Traité des maladies mentales.* In-8, Paris, J.-B. Baillière.

TILMANN PESCH (S.-J.). *Kant et la science moderne.* Trad. de l'allemand par Lequien. In-12, Paris, Lethielleux.

J. VAN BIERVLIET. *La nouvelle psychologie.* In-18, Gand, Siffer (Brochure).

H. KLEFFLER. *Science et Conscience.* Tome I, *La méthode naturelle.* In-8, Paris, F. Alcan.

FARGES (l'abbé). *L'idée de Dieu d'après la raison et la science.* In-8, Paris, Berche et Tralin.

BAIN. *The Senses and the Intellect* (4e édition). In-8, London, Macmillan.

FISCHER. *Das Grundproblem der Metaphysik.* In-8, Mainz, Kirchheim.

WERNICKE. *Beiträge zur Theorie der centrodynamischen Körper.* In-8, Braunschweig, Meyer.

MANTIA. *L'eredità e l'origine delle Specie.* In-8, Palermo, Clausen

BONATELLI. *Percezione e pensiero.* II, in-8, Verona, Ferrari.

B. ALIMENA. *I limiti ed i modificatori dell'imputabilità.* Tome I, in-8, Bocca, Torino.

CESCA. *Contributo alla Storia del fenomenismo.* In-8, Messina, Amico.

I. VANNI. *La funzione pratica della filosofia del diritto nello socialismo contemporaneo.* In-8, Bologna, Zanichelli.

E. LILJEQVIST. *Om F. Bacons filosofi.* In-8, Upsala, Lundequistska.

Exposition universelle de Bordeaux

Une Exposition Universelle doit s'ouvrir à Bordeaux le 1er mai 1895. Une section spéciale y sera consacrée aux diverses branches de la *science sociale*. On désirerait y réunir, outre les principaux ouvrages parus sur ces questions depuis les quinze dernières années environ, les diagrammes, cartes, représentations graphiques, documents photographiques ou autres se rapportant à l'étude des faits économiques, démographiques, moraux, criminologiques, systèmes pénitentiaires, etc. Les personnes disposées à concourir à cette Exposition par l'envoi de leurs livres ou de leurs travaux sont priées de s'adresser à M. Durkheim, professeur de Sociologie à la Faculté des lettres de Bordeaux.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXXVII

—

Binet et **Henri**. — Les actions d'arrêt dans les phénomènes de la parole 608
Delbœuf. — L'ancienne et les nouvelles géométries. — II 353
Dugas. — Observations sur la fausse mémoire 34
Durkheim. — Les règles de la méthode sociologique ... 465 et 577
Ferrero. — L'inertie mentale et la loi du moindre effort 169
Fouillée. — L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science. — II. Philosophie de la contingence 1
Janet (Pierre). — Histoire d'une idée fixe 121
Lévy-Bruhl. — Jacobi et le spinozisme 46
Paulhan. — La sanction morale ..... 267 et 395
Pioger. — Origines et conditions de la moralité 634
Rauh. — Le sentiment et l'analyse 499
Roberty (E. de). — Le problème du monisme dans la philosophie du temps présent 384
Sollier. — Recherches sur les rapports de la sensibilité et de l'émotion 241
Weber. — Les diverses acceptions du mot loi dans les sciences et la métaphysique ..... 514 et 621

REVUES GÉNÉRALES

Bouillier (F.). — Deux nouveaux historiens de Descartes 287
Vernes (M.). — Histoire et philosophie religieuses 183

NOTES ET DISCUSSIONS

Chaslin (Dr). — Les nouvelles recherches sur le système nerveux central 420
Fouillée. — Descartes et la philosophie contemporaine 534
Girard (P.). — Les transformations du droit 210
J. M. — L'inertie mentale et la loi du moindre effort 423
Lapie. — Note sur la paramnésie 351
Lechalas. — M. Delbœuf et le problème des mondes semblables. 73
Le Lorrain. — A propos de la paramnésie 208

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Abundo (d'). — Physiologie pathologique des lobes frontaux.... 332
Aguilera. — L'idée du droit en Allemagne..... 96
Asturaro. — Le positivisme et la philosophie scientifique..... 109
Bonatelli. — Perception et pensée..... 219
Biese. — Philosophie de la métaphore..... 216
Bleuler. — Les concepts fondamentaux de la psychologie..... 330
Carus. — Le problème de la conscience du moi..... 307
— Éléments de philosophie..... 683
Compayré. — L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant... 427
Durand (de Gros). — Le merveilleux scientifique..... 228
Flournoy. — Des phénomènes de synopsie..... 85
Fonsegrive. — La causalité efficiente..... 440
Fragapane. — Contractualisme et sociologie..... 564
Heydebreck. — La conscience de l'universel..... 330
Herbert Spencer. — L'insuffisance de la sélection naturelle.... 102
Huit. — La vie et l'œuvre de Platon..... 213
Jayne Hill. — Philosophie génétique..... 676
Jastrow. — La psychologie à l'exposition de Chicago..... 554
Kodis. — Analyse du concept d'aperception..... 330
Kresto Krestoff. — Le concept d'âme chez Lotze..... 327
Lange. — Études psychologiques..... 665
Lester Ward. — Les facteurs psychiques de la civilisation..... 679
Mabilleau. — Victor Hugo..... 309
Milhaud. — Les origines de la science grecque..... 450
Müller et Schumann. — Recherches expérimentales sur la mémoire..... 326
Paulhan. — Les caractères..... 657
Pick. — Sur l'affaiblissement de la mémoire..... 533
Pico. — La poésie des détenus..... 106
Pilo. — La classification naturelle des phénomènes psychiques.. 108
— Nouvelles études sur le caractère..... 664
Pioger. — La vie et la pensée..... 316
Raciborski. — Base naturelle des jugements esthétiques..... 331
Renouvier. — Victor Hugo : le poète..... 309
Rickert. — L'objet de la connaissance..... 328
Sabatier. — Essai sur la vie et la mort..... 433
Sanson. — L'hérédité normale et pathologique..... 547
Sarlo (De). — L'étude des sentiments..... 106
Schuchardt. — Les langues et la langue universelle..... 517
Simmel. — Introduction à la science de la morale..... 556
Starck. — La grammaire et le langage..... 324
Stein. — Nietzsche et sa conception du monde..... 682
Stern. — Rôle de l'analogie dans la pensée populaire..... 331

Washburne Shinn. — Sur le développement de l'enfant..... 675
Thomson (Lord Kelvin). — Conférence scientifique..... 454
Voisin (Jules). — L'idiotie..... 557
Whittaker. — Essai sur la philosophie de l'histoire..... 322
Ulrich. — Système de logique formelle et réelle..... 329
Zamacoïs. — Le mysticisme et les maladies nerveuses..... 221
Ziegler. — La question sociale est une question morale..... 91

REVUE DES PÉRIODIQUES

Psychological Review..... 335
Revue de métaphysique et de morale..... 343
Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik..... 337, 461 et 685
Zeitschrift für Psychologie..... 336
Voprosy filosofii i psicologuïi..... 572

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Enquête sur le caractère des enfants..... 344
La vitesse des mouvements graphiques..... 111
Le calcul mental..... 113
Mémoire des joueurs d'échecs..... 222
Psychologie de la prestidigitation..... 346
Psychologie des auteurs dramatiques..... 228
Recherches sur le développement de la mémoire visuelle des enfants..... 348
Simulation de la mémoire des chiffres..... 114

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

B
2
R4
t.37

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY